



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

O HOMEM, REALIDADE DINÂMICA
EM PEDRO LAÍN ENTRALGO

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau
de Doutor em Filosofia

por

Paulo Sérgio Carvalho Eusébio
sob a orientação do Prof. Doutor Alfredo Oliveira Dinis



Faculdade de Filosofia de Braga

Maio/2011

DEDICATÓRIA

À minha mãe, Luísa, e à minha irmã, Emília.

Causas efectivas de um dinamismo
cuja realidade se configurou na concreção
deste projecto com futuro...

A elas se eleva
a realidade do meu corpo inteiro
em sinal e símbolo de gratidão infinita...

AGRADECIMENTOS

Por motivos diferentes, cada uma das instituições e das pessoas, abaixo indicadas, permitiram e facilitaram a investigação dinâmica deste propósito:

Fundação para a Ciência e a Tecnologia*; Fundação Xavier Zubiri; Fundação Ramón Areces; Biblioteca Central de los Hermanos Menores Capuchinos de Castilla; Instituto de España.

Prof. Doutor Diego Gracia Guillén; Antonio Villanueva; Prof. Doutor Carlos Beorlegui; Prof. Doutor Dionisio Castillo; Doutor Miguel Anxo Pena González; Prof. Doutora Maria Cândida Monteiro Pacheco; Prof. Doutor João J. M. Vila-Chã; Eng. António Oliveira; Fr. José Alberto Cruz Dias; Dra. Maria Alcinda Morgado Carvalho.

À Sra. Doutora Etelvina Esteves por ter estado no início da orientação deste projecto de investigação, mas, por motivos de índole pessoal e vocacional, não pôde dar continuidade.

Ao Sr. Prof. Doutor Alfredo Dinis, agradeço, particularmente, por tê-lo aceite e continuado. Mais ainda, pelo estímulo, pela pertinência e pelo trabalho que teve e pelo modo como dinamizou e orientou este projecto de investigação.

* Bolsa de Investigação financiada, de 2006-2010, pelo POHP – QREN – Tipologia 4.1 – Formação Avançada, participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do Ministério da Ciência e Tecnologia e Ensino Superior (MCTES).

RESUMO ANALÍTICO

A proposta antro-po-filosófica de Laín Entralgo pretende elaborar uma ideia ou visão íntegra e integradora do ser humano. Porque o dualismo antropológico e o materialismo fisicalista não o satisfazem, procura dar razão da realidade dinâmica da estrutura substantiva humana na sua unidade e totalidade, a partir de um modelo antropológico que aglutine as descobertas actuais das ciências naturais (cosmologia, biologia, psicologia neuropsicologia, paleontologia, etologia) com a metafísica do seu estruturismo dinamicista. Pretende com isso decifrar o enigma da realidade e da conduta humanas, o seu «que» que se desdobra num «como», num «quem» e num «para», investigando a realidade una e total do ser humano naquilo que ele tem de mais visível e tangível: o seu corpo. A realidade dinâmica da estrutura do Todo cósmico produziu filogenética e ontogeneticamente o homem, realidade dinâmica. Através do dinamismo cósmico particular da suidade, o corpo humano, na sua evolução, estrutura-se dinamicamente em matéria consciente que sente, pensa e quer. Dinamicamente produzido e estruturalmente constituído, a realidade psico-orgânica humana, oferece à observação imediata dois aspectos complementares que apenas se distinguem metodologicamente: o corpo e a consciência. Por sê-lo, a sua realidade ontológica e a sua conduta devem ser entendidas como estrutura dinâmica na sua unidade e totalidade simultaneamente física e metafísica, isto é, na sua unidade descritiva ou fenomenológica, explicativa ou científica e compreensiva ou filosófica. Todavia, a realidade una e total da estrutura humana desagua gnoseologicamente num enigma indecifrável somente cognoscível por aproximação assintótica. O que é o corpo íntimo? Pergunta que obriga a uma resposta, simultaneamente, cósmica, dinamicista, estruturista e evolutiva e à qual pretendemos não só dar razão do seu alcance antropológico como também, a partir da ideia de corpo íntimo, dar razão da sua dignidade ontológica e biológica e ainda do seu dinamismo meta-histórico.

ABSTRACT

The antropho-philosophical proposal of Laín Entralgo aims to elaborate a whole and integrated idea or vision of the human being. As the author isn't satisfied with either anthropological dualism or the physicalistic materialism, he tries to substantiate the dynamic reality of the substantive human structure in its unity and totality from an anthropological pattern that agglutinates the current discoveries of natural sciences (cosmology, biology, psychology, neuropsychology, paleontology, ethology) with the metaphysics of the dynamicist structurism. In this way he intends to decode the enigma of human reality and behavior, its "what" that unfolds in a "how", in a "who" and in a "for", investigating the single and total reality of the human being in his most visible and tangible dimension: his body. The dynamic reality of the cosmic Whole structure has generated both phylogenetically and ontogenetically human being as a dynamic reality. Through the particular cosmic dynamism of «*suidad*», the human body, in its evolution, structures itself in a conscious matter that feels thinks and wants. Dynamically produced and structurally constituted, the psycho-organic human reality offers to immediate observation two complementary aspects that are distinguishable only methodologically: body and consciousness. As a result, its ontological reality and behavior must be understood as a dynamic structure in its unity and totality, simultaneously physical and metaphysical, i.e. in its descriptive or phenomenological, explanatory or scientific and comprehensive or philosophical unity. But the single and total reality of the human structure flows epistemologically in an indecipherable enigma, that can only be cognizable through asymptotic approach. What is the human body? This question waits for an answer, simultaneously cosmic, dynamicist, structuristic and evolutionary. We intend, in this work, not only to substantiate its anthropological scope of the question, but also, from the idea of intimate body, to substantiate its ontological and biological dignity as well as its metahistorical dynamism.

ÍNDICE

ABREVIATURAS.....	10
ABREVIATURAS.....	11
INTRODUÇÃO.....	12
I. Justificação do tema	12
II. Objectivo	17
III. Estrutura geral	20
IV. Metodologia.....	22
Parte I	
INTELECÇÃO HISTÓRICO-BIOGRÁFICA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO.....	27
1. Cronologia mínima.....	29
2. Biografia mínima.....	33
2.1. Vocação teórica.....	34
2.2. Os mestres espanhóis.....	40
2.3. Investigador plurifacetado	45
3. Biografia e bibliografia última (1989-1999)	49
Parte II – A	
A INTELECÇÃO CIENTÍFICO-FILOSÓFICA DO HOMEM/ DA REALIDADE CÓSMICA À REALIDADE HUMANA: CONCEITOS E PRESSUPOSTOS.....	56
Capítulo um	
CONCEITOS FILOSÓFICOS FUNDAMENTAIS.....	58
1. Realidade e ser	58
2. Substantividade, não substância.....	61
3. Dinamismo	62
4. Estrutura.....	63
5. A evolução.....	64
6. Talidade e transcendental.....	64
7. Penúltimidade e ultimidade.....	65

Capítulo dois

O DINAMISMO CÓSMICO: DA COSMOGÉNESE À ESTRUTURA 70

1. A origem do cosmos.....	71
2. Consistência real do cosmos: matéria e energia	83
2.1. Matéria e energia	84
2.2. As partículas elementares	93
2.3. Realidade, elementaridade e consistência das partículas elementares	96
2.4. A realidade das partículas elementares	96
2.5. Elementaridade das partículas	102
2.6. A consistência das partículas elementares	105
3. O dinamismo cósmico.....	110
4. Estrutura e evolução	119
4.1. A estrutura, fenómeno cósmico.....	119
5. A evolução cósmica.....	124
5.1. O dinamismo da concreção.....	131
5.2. O dinamismo da estruturação.....	132
5.3. O dinamismo da variação	133
5.4. O dinamismo da alteração	134
5.5. O dinamismo da mesmidade.....	136
6. Os três princípios cósmicos: unicidade, causalidade segunda, estrutura.....	137

Capítulo três

AVALIAÇÃO CRÍTICA DA REALIDADE DO COSMOS: DA MATÉRIA E DA ESTRUTURA 140

1. O modelo do <i>big-bang</i> : no limite da teoria científica a possibilidade metafísica	140
2. A nova metafísica: o dinamismo cósmico da matéria	153
3. Estruturismo e evolução	170
4. O monismo dinamicista	204

Parte II – B

A INTELECÇÃO CIENTÍFICO-FILOSÓFICA DA REALIDADE HUMANA/

ANTROPOLOGIA DO DINAMICISMO CÓSMICO ESTRUTURADO: TEORIA INTEGRAL 233

Capítulo um

ORIGEM CÓSMICA DA REALIDADE HUMANA:

OS DINAMISMOS DA «SUIDADE» E DA «CONVIVÊNCIA» 235

1. O dinamismo da suidade 236

1.1. A Estrutura do dinamismo da suidade 238

2. O dinamismo da convivência 241

2.1. A filogénese do corpo humano 244

2.2. A hominização da matéria: a ontogénese do corpo humano 245

Capítulo dois

O ESTRUTURISMO CONSTITUTIVO DO CORPO HUMANO 251

1. A substantividade humana: matéria dinâmica e estrutura 251

2. A estrutura do corpo humano: unidade psicoorgânica 255

3. Estrutura da realidade humana: a realidade constitutiva 257

4. Estruturismo, cérebro e psiquismo 262

5. Concepção estruturista do corpo humano: o cérebro, agente, actor e autor do psiquismo .. 263

5.1. A subestrutura do cérebro 265

5.2. O cérebro, estrutura física 269

5.3. A função do cérebro, parte da actividade do organismo 270

5.4. A actividade do cérebro, processos elementares 271

5.5. O cérebro, níveis de actividade 274

5.6. O cérebro, actividades não localizadas 278

6. A consistência real da unidade funcional do cérebro 281

6.1. O cérebro como parte do todo 282

6.2. As propriedades sistemáticas 282

6.3. Os níveis estruturais 283

Capítulo três

A CONDUTA HUMANA: DESCRIÇÃO, EXPLICAÇÃO, COMPREENSÃO E PROJECTO 286

1. Definição de Conduta 287

2. A descrição fenomenológica 289

2.1. Eidologia morfológica, fisiológica, genética e etológica.....	290
3. A explicação científica.....	292
4. A compreensão científica.....	296
4.1. A autocompreensão	298
4.2. A heterocompreensão.....	303
5. Consciência neural da personalidade	305
5.1. A consciência vígil.....	307
5.2. A consciência de ser dos entes reais	310
5.3. A consciência de si mesmo.....	311
5.4. A consciência da numinosidade	316
6. A consciência, fenómeno cósmico.....	317
6.1. O enigma da consciência	323
6.2. A inteligência humana.....	329
6.3. A factualidade empírica e a consistência real da inteligência.....	334
7. A tensão para o futuro	339
7.1. O projecto e a sua estrutura	340
7.2. A realidade do projectante.....	344
7.3. A neurofisiologia do projecto	345
8. Abertura do homem ao transcendente	347
8.1. Acesso <i>intra vitam</i> ao transcendente.....	348
8.2. O acesso <i>ultra mortem</i> ao transcendente.....	350
Capítulo quatro	
AVALIAÇÃO CRÍTICA DA ANTROPOLOGIA LAINIANA	352
1. A constituição cósmica do homem: «Eu sou um corpo cósmico».....	353
2. A constituição una e única do homem: «Eu sou o meu corpo»	370
3. A constituição metafísica do homem: «Eu sou um corpo vivente»	406
CONCLUSÃO	414
BIBLIOGRAFIA	423

ABREVIATURAS*

ACP	<i>Alma, cuerpo, persona</i> (1995)
AM	<i>Antropología médica para clínicos</i> (1984)
AME	<i>Ante la muerte: lo que podemos esperar</i> (1993)
CA	<i>Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano</i> (1991)
CC	<i>Ciencia y creencia</i> (1989)
CEA	<i>Creer, esperar, amar</i> (1993)
CHO	<i>El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua</i> (1987)
CHT	<i>El cuerpo humano. Teoría Actual</i> (1989)
DC	<i>Descargo de conciencia</i> (2003)
ESH	<i>La empresa de ser hombre</i> (1958)
HRF	<i>Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual</i> (1998)
IH	<i>Idea del hombre</i> (1996)
MH	<i>Medicina e historia</i> (1941)
PHC	<i>Para qué la historia de la ciencia</i> (1992)
PAC	<i>El problema alma/cuerpo en el pensamiento actual</i> (1994)
OPL	<i>Obras de Pedro Laín Entralgo</i> (1965)
QH	<i>O que é o Homem? Evolução e sentido da vida</i> (2002)
SCH	<i>Ser y Conducta del Hombre</i> (1996)
TRO	<i>Teoría y realidad del otro</i> (1968)
XZ	<i>Xavier Zubiri</i> (2005)

* Índice das abreviaturas das obras e dos artigos citados de Pedro Laín Entralgo.

ABREVIATURAS*

DF	<i>Diccionario de Filosofía</i> (1964)
EE	<i>Enciclopédia Einaudi</i> (1986)
EPh	<i>Encyclopedia of Philosophy</i> (2006)
EScR	<i>Encyclopedia of Science and Religion</i> (2003)

* Índice das abreviaturas das Enciclopédias e Dicionários.

INTRODUÇÃO

I. Justificação do tema

A proposta científico-filosófica da cosmologia de Laín Entralgo corresponde àquela incessante procura em responder ao eterno problema humano e filosófico da origem do Cosmos, da Vida e do Homem. As descobertas científicas do século XX desactualizaram conceitos e alargaram o quadro da problemática filosófico-cosmológica e sua consequente reflexão. Não se pode cortar com o saber e conhecimentos adquiridos e acumulados, que vêm do passado, mas não se pode também recusar o contributo e a evidência dos novos dados da ciência actual para a reflexão filosófica¹. O conhecimento evolui complexificando-se e, actualmente, exige um novo esforço para pensar e inteligir filosoficamente a realidade cósmica, que deve ser entendida aqui pelo planeta Terra dentro de um dos sistemas solares pertencentes à Via Láctea, onde vivemos e somos homens, e pelo conjunto dos planetas do sistema solar situados numa posição periférica da galáxia Via Láctea mais o conjunto de milhões de outras galáxias. O contributo das ciências, como a paleontologia, a biologia, a cosmologia e a física, a psicologia experimental e a antropologia cultural, conduz a uma nova ordem de conhecimento científico e filosófico

¹ Escreve João de Salisbúria, citando Bernardo de Chartes: “Somos como anões aos ombros de gigantes, pois podemos ver mais coisas do que eles e mais distantes, não devido à acuidade da nossa vista ou à altura do nosso corpo, mas porque somos mantidos e elevados pela estatura de gigantes”. Apud MEIRINHOS, José Francisco – *A Filosofia no Século XII, Renascimento e resistências, continuidade e renovação*. In *IIº Congresso Histórico de Guimarães, D. Afonso Henriques e a sua época (Guimarães, 24-27 de Outubro de 1996)*, Actas do Congresso. Guimarães: Ed. Câmara Municipal de Guimarães, 1997, vol. IV, p. 170.

que obriga necessariamente o filósofo a repensar a essencial condição cósmica em que a humanidade vive por ser a realidade mais directa e imediatamente perceptível.

Ora, os temas antropológicos, ao longo do nosso percurso académico pessoal, quer na sua vertente teológico-exegética quer na filosófica, suscitaram-nos sempre um grande interesse e, simultaneamente, uma grande insatisfação. Interesse porque queríamos conhecer cada vez melhor esta realidade particular a que chamamos Homem, dentro da totalidade da realidade cósmica que hoje conhecemos como conhecemos através do contributo das ciências ditas positivas ou empíricas. Estas eram relegadas para um plano à parte, pois apareciam como um saber estranho e heterodoxo que, por isso, pouco tinham a dizer à teologia e à filosofia. Saberes que pareciam muito enclausurados e firmados só na autoridade irrefutável do passado. A esta impressão real, impunha-se o dever de cultivar o saber e, mais ainda, os saberes em geral, não sendo possível, aparentemente, uma comunicação entre eles, pois pareciam falar «línguas estrangeiras». Residia aqui o centro de tal insatisfação, pois não conseguíamos dividir no pensamento a parte e a totalidade das actividades mais tipicamente humanas como é o pensar, o conhecer, o agir, o querer e o sentir, isto é, todo o conhecimento e a variedade dos saberes é conhecimento e saber humano sobre o humano e, simultaneamente, sobre toda a realidade cósmica até hoje conhecida. A esta impressão acrescentava-se ainda a visão e a concepção, demasiado hierarquizada, das coisas ou dos seres vivos e não vivos, fundada numa clara distinção por comparação das realidades terrestres e cósmicas que, em nosso entender, não fazia muito sentido: no cosmos ou universo, tudo o que existe, existe radicalmente integrado no Todo cósmico como produto cósmico evolutivo em cadeia de crescimento colectivo interligado aparecendo como complemento e estando, constitutivamente, em recíproca interligação,

inter-relação, intercomunicação e intercomunhão. Não pode haver, em rigor, comparação entre as realidades produzidas pela evolução do Todo cósmico, não só porque somos complementares, mas também porque as partes de um todo e a totalidade são e fazem parte da mesma verdade. Foi a concepção de um pensamento hierarquizado que originou e dominou, a título de exemplo, o modo de concebermos o Universo e o Homem: o homem no centro da Terra e esta no centro do Universo. Esta forma complementar de ver, na sua formulação inicial, implica uma nova forma de pensar que, de certa forma, encontrou apoio, num primeiro momento, na ideia e visão de Homem, cósmica, evolutiva e dinâmica de Laín Entralgo, que, por agora, o nosso trabalho expõe, valoriza, interpreta e critica, mas não esgota.

Outro aspecto do nosso percurso académico relaciona-se com o trabalho de investigação por nós realizado e publicado² que sempre esteve ligado a temas do pensamento medieval português, nomeadamente, o estudo da literatura paranética e da retórica do *Opus Evangeliorum* antoniano. É, dentro deste percurso teológico-filosófico, centrado nas questões hermenêuticas, que nasce a nossa vontade de estudar um autor ibérico e contemporâneo no campo da antropologia filosófica. O qual, por si mesmo, correspondesse à nossa exigência e à do pensamento actual que apela para uma compreensão da realidade humana a partir daquilo que dizem hoje as ciências naturais às ciências humanas, nomeadamente, à filosofia. Trata-se, para nós, não só de complementar, neste momento, o nosso percurso, como de o prosseguir para o futuro naquilo que tem de

² EUSÉBIO, Paulo Sérgio Carvalho – “A aporia que afecta a reflexão moderna sobre a morte de Deus”. *Signum*. 3 (1999) 113-129. (Por lapso dos editores, o artigo tem por título: *Deus mistério do Mundo*); – “A Quadriga Litúrgica no Sermão *Dominica in Octava Paschae*”. *Estudios Franciscanos*. 427-428 (2000) 73-116; – “*Corpus Rhetoricum Antonianum*”. *Il Santo*. XLVIII (2008) 7-86.

interessante e estimulante. Utilizando uma expressão já bem conhecida «a natureza dá saltos», podemos aplicá-la ao nosso percurso de investigação para dizer que saltamos «do texto ao autor dos textos». Conhecer o autor, o actor e o agente é a meta que queremos alcançar de acordo com as exigências do pensamento e do saber actuais sobre a realidade humana. Neste caminho, encontramos na cultura do pensamento ibérico, Laín Entralgo. Autor que atento aos problemas da cultura e do pensamento espanhol, que cultural e cientificamente, por afinidade e proximidade geográfica, não deixam de ser os nossos, empenha-se em reflectir e propor uma ideia e visão da realidade humana fundada no contributo do conhecimento científico e metafísico sem esquecer, como homem crente, os problemas do domínio teológico que a sua proposta levanta. Fá-lo respeitando sempre o campo e domínio próprio de cada uma das ciências, isto é, sabendo conscientemente que as premissas e os métodos de cada uma das ciências são diferentes ou diversos, mesmo assim, não têm que, por isso, se excluírem, uma vez que todas, a seu modo, reflectindo sobre a realidade humana, contribuem para a resposta fundamental e radical à pergunta filosófica, o que é o Homem? Laín Entralgo revela-se exímio em fazer a *distinctio* entre os saberes pela forma como radicaliza o modo e nível da pergunta para formar um sistema próprio como é o seu.

Laín Entralgo foi, assim, o autor contemporâneo que escolhemos, dentro do panorama do pensamento filosófico ibérico, que fundamenta a sua investigação, estrutura, desenvolve e comenta criticamente e, a seu termo, chega a conceber uma ideia de ser humano de acordo com o que ensinam e sugerem as três vias principais do seu conhecimento: as das ciências positivas (biologia, psicologia, cosmologia, paleontologia, etologia); a dos filósofos mais explicitamente atentos ao saber científico (C. Lloyd

Morgan, Samuel Alexander, Alfred North Whitehead, Ortega y Gasset, Arnold Gehlen, e, sobretudo, Xavier Zubiri); e a do testemunho dos não poucos ensaístas e poetas que, de um modo ou de outro, confessam o que pensam ser a ânsia de transcendência latente na sua intimidade.

Parte o autor de três interrogações fundamentais sobre a realidade humana, nomeadamente: «Quando pode considerar-se que começa a ser homem o embrião humano?», «Como surgiu o homem sobre a terra?», «O cérebro humano é algo mais do que o simples instrumento anatómico-fisiológico de uma entidade supra-somática?»³ A estas três perguntas fundamentais responde Laín Entralgo com a sua vasta obra de antropologia geral, na qual desenvolve e sistematiza de modo novo e original, e paulatinamente elabora, a sua ideia e teoria antropológica que assenta numa visão cosmológica, dinamicista, evolutiva e estruturista, segundo a qual o homem é pessoa e faz o que como pessoa faz enquanto estrutura hoje, por enquanto suprema, na evolução do dinamismo cósmico.

O processo e o resultado de tal elaboração apresentam com suficiente clareza e método conveniente o sentido e o alcance do monismo dinamicista em que a sua ideia de homem tem o seu nervo. Portanto, recorrendo a esta unidade, na complementaridade dos vários saberes das ciências humanas e das ciências naturais, Laín Entralgo funda e propõe a sua ideia e visão monista-dinamicista da realidade humana e, por ela, defende a superação das teses do dualismo hilemorfista e cartesiano e as do monismo materialista atómico-molecular ou as do monismo fisicalista, permitindo, assim, o surgimento de um

³ Cf ALBARRACÍN, Agustín – *Pedro Laín, historia de una utopía*. Madrid: Ed. Espasa Calpe, 1994, pp. 131-133.

novo diálogo entre a Filosofia, a Ciência e a Religião e uma nova compreensão para questões que se levantam hoje no domínio do conhecimento humano provindo, particularmente, do campo das neurociências, reflectindo-se, posteriormente, no campo da bioética.

Sendo um dos poucos pensadores ibéricos do século XX, que melhor sistematizou a reflexão antropológica⁴, na base de um esquema científico-filosófico, a sua reflexão, no domínio médico, filosófico e teológico, não deixará de influenciar os muitos que queiram continuar o seu método de investigação no intuito de almejar assintoticamente uma visão unitária e complementar, isto é, integral daquela realidade dinâmica e enigmática a que chamamos Homem. O monismo dinamicista-estruturista da sua proposta antropológica está distintamente classificado dentro do modelo filosófico emergentista.

II. Objectivo

Este projecto tem por objecto investigar, expor, analisar, interpretar e valorizar criticamente e verificar o alcance da proposta das fontes da ampla colecção de textos de antropologia de Laín Entralgo, aqui cronologicamente ordenadas, nomeada e especificamente, *El cuerpo humano: Teoría actual* (1989); *Cuerpo y alma, Estructura dinámica del cuerpo humano* (1991); *Alma, cuerpo, persona* (1995); *Idea del hombre* (1996); *Ser y conducta del hombre* (1996); *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida* (1999), que manifestam a paulatina elaboração de uma ideia metafísica de homem, realidade dinâmica. Convém notar que as obras de antropologia geral, filosófica e médica,

⁴ Cf MARTINEZ REDONDO, César – *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo. Presentación y valoración*. Toledo: Ed. Instituto Teológico San Ildefonso, 2004, p. 17.

não são objecto específico do nosso estudo, ainda que sirvam de referência para o mesmo de um modo, por vezes, explícito, outras, implícito; mais ainda, veremos que o autor recolhe o seu pensamento filosófico de muitas fontes e de autores diversos, nomeadamente, os filósofos espanhóis Ortega y Gasset e Xavier Zubiri. Claro que o nosso trabalho não tem a pretensão de estudar as fontes mais diversas de Laín Entralgo ainda que tenha, algumas vezes, de fazer referência explícita aos fundamentos metafísicos da filosofia de Xavier Zubiri. Quando tal acontece, fazemo-lo a partir da obra de Laín Entralgo.

Pretendemos, também, com esta pesquisa e apresentação, de alguma maneira, poder investigar e analisar criticamente o pensamento antropológico do autor, fundado na tese metafísica do seu monismo dinamicista ou estruturista. E, assim, procurar ver de que modo, em Laín Entralgo, são superadas as teses dualistas, que partindo de um dualismo metodológico terminam num dualismo ontológico; e as teses do monismo materialista atómico-molecular do século passado ou do fisicalista do nosso, que reduzem a realidade humana a pura realidade material. Por isso, qual o contributo para a reflexão antropológica desta proposta e desta visão da realidade humana cismundana ou intramundana que, partindo de um estudo fenomenológico da realidade cósmica e humana (momento descritivo) requer uma explicação científica (momento explicativo), que apela e termina no plano metafísico (momento compreensivo e intelectualivo), que não a esgota, e que, por isso, se abre à realidade radical de sentido último (momento teológico-escatológico) ou transcendente? É dentro desta tríplice complementaridade entre ciências naturais e ciências humanas que deve ser encontrada e dada a resposta à pergunta, fundamentalmente. Para o autor, como veremos mais adiante, os conteúdos da sua antropologia científico-filosófica cósmica, dinamicista e evolutiva, não devem deixar de ser pensados e compreendidos

dentro do pressuposto gnoseológico de que o saber certo será sempre penúltimo (o saber científico-filosófico) e que o saber incerto será sempre último (o saber filosófico-metafísico e o de crença). Em que medida é saber certo e penúltimo ou saber último e incerto o conteúdo das ideias antropológicas expostas pelo autor. A proposta antropológica do autor consuma-se metodológica e gnoseologicamente entre algo: o saber penúltimo e último.

Pretendemos ainda apresentar o sentido e alcance do pensamento antropológico do autor, especificamente, a condição cósmica do ser humano e o seu modo específico de realizá-la e de manifestá-la: o facto de que a realidade do cosmos, na sua evolução, chegou a um nível estrutural e operativo no qual começou a pensar-se a si mesmo e a viver em si e a partir de si mesmo a aspiração a transcender a sua dinâmica espaço-temporal, que tal é o nervo mais central da existência humana; e a convicção de que a realidade cósmica global e, dentro dela, a particular realidade do homem, é constitutivamente enigmática, e que põe à mente humana a necessidade de levantar ou colocar perguntas últimas, essas a que não é possível dar uma resposta certa, e, por conseguinte, na provação de ter de optar entre a crença razoável, uma mais ou menos resignada esperança, e a mais ou menos consciente instalação na penultimidade do agnosticismo ou do ateísmo.

Por fim, na sequência desta e fundamentados, claramente, no monismo dinamicista do autor, ambicionamos perguntar se, com a «morte total» da estrutura da realidade humana, termina o particular dinamismo da evolução humana, na tentativa de compreender melhor a questão última da morte e do seu sentido; isto é, se a morte não é um aniquilamento, será a morte total o fim do dinamismo da evolução da realidade humana? E ainda, como defende o autor, se «eu sou o meu corpo» ou «o meu corpo: eu», como se

deve hoje compreender e nomear a realidade do dinamismo evolutivo da estrutura a que chamamos matéria uma vez que o corpo humano é uma estrutura material? Mesmo na mais enigmática e insondável das questões antrópo-filosóficas, a atitude humana mais digna diante desta, que é, simultaneamente, uma questão penúltima e última, consiste em avançar no empenho de inteligir cada vez melhor a sua condição de realidade cósmica, logo corpórea, a partir do contributo das ciências positivas e da concepção metafísica sugerido pelo autor.

III. Estrutura geral

O desenvolvimento deste estudo estrutura-se de modo a tornar patente o que pretendemos expor e, simultaneamente, delimitar o âmbito da nossa investigação, isto é, o desenvolvimento do trabalho manifesta e revela, pela sua própria estrutura, o método de investigação e exposição que se encontra nas obras de antropologia filosófica, objecto do nosso estudo, particularmente, a visão humana do autor fundada nas ciências naturais e humanas. Deste modo, no esquema que apresentamos, partimos sempre do contributo das ciências para o conhecimento da realidade humana e da sua conduta de acordo com o método lainiano: descrição (momento fenomenológico), explicação (momento científico) e compreensão (momento intelectual ou filosófico). O carácter expositivo, que assume a primeira parte de cada capítulo, tem a pretensão de expor fielmente o pensamento científico do autor sem a ambição de o substituímos em tal domínio. Mas, bastará a explicação, a descrição e a compreensão científica da conduta ou do comportamento humano para compreendermos o significado e sentido da conduta humana? Para Laín Entralgo não basta descrever e explicar o que o ser humano faz e como faz, isto é, a sua

conduta. Por isso, à pergunta, o que é o homem?, devemos também procurar a resposta compreensiva do seu sentido e do seu significado, do que realmente somos e fazemos, na filosofia; para, num último momento, não deixarmos de colocar as perguntas últimas e radicais que decorrem da enigmaticidade estrutural da realidade humana, por um lado, e da natural constatação da ânsia humana em recorrer ao transcendente, por outro. Reflexão que será feita no plano metafísico e escatológico apresentado pelo autor.

Daqui resulta um esquema de trabalho dividido em duas partes como se indica de seguida: na primeira parte, sob o título, *intelecção histórico-biográfica de Pedro Laín Entralgo*, apresentamos, resumidamente, os traços histórico-biográficos do autor que marcaram o seu percurso vital e estiveram na génese do seu último pensamento antrópo-filosófico; a segunda parte dividimo-la em secções. Na secção A, sob o título, *a intelecção científico-filosófica do homem – da realidade cósmica à realidade humana: conceitos e pressupostos*, apresentamos criticamente os conceitos filosóficos fundamentais do pensamento lainiano para compreendermos o seu pensamento metafísico e gnoseológico acerca da realidade dinâmica e do modo como concebe a origem dinâmica do cosmos onde o conceito de matéria e de estrutura substantiva adquirem relevo fundamental para a compreensão da estrutura substantiva humana. Na parte B, sob o título *a intelecção científico-filosófica da realidade humana/ antropologia do dinamismo cósmico estruturado: teoria integral*, expomos criticamente o núcleo da antropologia dinamicista do autor desde a génese da realidade humana até à consciência neural e pessoal, terminando na perfeição e deterioração do real. No final de cada número de capítulo, acrescentaremos uma valoração crítica para que as respostas às perguntas que levantamos nesta introdução resultem mais claras e mais fáceis de sistematizar no final da exposição e desenvolvimento

desta investigação. A valorização crítica pode corresponder a um momento específico de valorização, de crítica e de hermenêutica, sabendo que este último predomina sobre os outros. Na primeira parte, pela sua natureza de exposição histórico-biográfica, prescindimos da aposição crítica a qualquer um dos temas aí tratados.

IV. Metodologia

O fim do nosso trabalho é valorizar o conhecimento metafísico da proposta antropológica lainiana apresentada nas obras escolhidas e que formam o conjunto e objecto deste nosso estudo. Neste itinerário, para almejarmos o nosso objectivo, procuramos, em primeiro lugar, ler, estudar e analisar as obras para seleccionar os temas que formam o esquema de trabalho; porque Laín Entralgo sistematiza a sua proposta numa unidade entre ciências naturais e humanas, consideramos conveniente proceder à exposição do tema, seguindo fielmente o autor, mas num progresso que vá elucidando o seu pensamento. A formação do autor em Ciências Químicas e Medicina aconselha a que o estudioso em ciências humanas assim o faça: a ponte, que foi construída por Laín Entralgo, entre as margens do saber das ciências naturais e das ciências humanas, serve para passarmos a compreender o contributo válido que cada uma pode dar à outra num processo que se quer dialógico e complementar. Deste processo dialógico e complementar, resulta uma série de conclusões que integram o momento da valorização crítica. Nele pretendemos, fundamentalmente, valorizar o comentário, a crítica e a hermenêutica, podendo cada um deles surgir simultaneamente sob o desenvolvimento de um mesmo tema ou não. Empregamos o comentário sempre que for necessário explicar e analisar as notas e conceitos principais de algum texto; a crítica, que pode tomar a forma de juízo apreciativo

ou depreciativo, será sempre examinada pelo seu conteúdo e pelo seu ponto de partida, isto é, pelo domínio ou área do saber de onde ela provém; a hermenêutica está ao serviço de uma nova interpretação ou significado que poderemos tentar atribuir a algum dos temas da proposta estruturista do autor. Algumas notas de rodapé foram inseridas com este mesmo intento, sabendo ainda das dificuldades epistemológicas que, por vezes, a linguagem coloca no domínio do saber, muito mais quando se trata de harmonizar diferentes saberes, como faz o autor.

Constituindo-se a metodologia lainiana em descrição, explicação e compreensão que se completa por meio de uma intelecção metafísica e radicalmente última da realidade, temos de contar também com ela ao longo deste trabalho. Para responder à pergunta, o que é o homem, realidade dinâmica, a resposta mantém-se ao nível de uma metafísica em que Laín Entralgo adjectiva de cismundana ou intramundana: a partir da história e da percepção primordial da matéria cósmica e da matéria consciente que é o corpo humano.

Independentemente dos recursos técnicos ao serviço de uma metodologia científica, sabemos que o conhecimento humano que é dado pelas ciências empíricas não é totalmente satisfatório. Logo, tal saber ergue-se entre os saberes como parte da resposta sobre o que é o homem: não podemos pretender responder cabalmente às questões que o ser humano coloca sobre si próprio se ficarmos pelo momento descritivo e explicativo da investigação científica. O conhecimento científico apela para o momento hermenêutico e metafísico da filosofia, completando os dados do conhecimento científico para compreendermos o sentido e a intencionalidade da conduta e do comportamento da realidade humana. O conhecimento filosófico, aqui especificamente antropológico, procura racionalmente explicar o significado e o sentido último do que somos e do que fazemos a partir da

metafísica do dinamicismo estruturista lainiano. Para fazer o que faz, para ser como se descobre e manifesta, qual é a sua constituição, qual é a sua realidade constitutiva? Mas a resposta não fica só por aqui. E como crente que é, o autor não deixa de colocar as questões de sentido radicalmente último porque não se resigna a que a manifestação última do ser, nomeadamente, do ser humano revele o nada.

Assim, a metodologia por nós seguida manifestará este movimento aberto de complementaridade dialógica e simultaneamente crítico entre as ciências naturais e as ciências humanas sobre as teses propugnadas pelo autor. Pretendemos valorizar assim a metodologia complementar da antropologia filosófica seguida pelo autor e ao mesmo tempo criticar valorativamente as teses por ele defendidas. No sentido de as interpretar em sentido mais amplo e mais aberto, tentaremos, na medida em que se tornar possível e racionalmente viável, radicalizar o princípio metafísico do dinamicismo cósmico apresentado pelo autor. A partir da sua proposta antropológica, pretendemos também criticar, analisar, sintetizar e deduzir o valor e alcance da sua teoria antropológica e o contributo da sua metodologia para o diálogo entre as várias ciências. Esta será a verdadeira ambição do nosso estudo que se deverá sentir e reflectir na apresentação, exposição e leitura do mesmo. Pretensão metodológica que coloca muitas dificuldades para quem quer conceber uma ideia de ser humano, conciliando a autonomia metodológica e epistemológica de cada ciência. Portanto, fundados na metodologia científico-filosófica de Laín Entralgo, pretendemos valorizar criticamente as suas teses, mas simultaneamente tentar, a partir da validade da sua proposta, novas formulações e hipóteses, levantando questões e tentando outras problematizações, mantendo sempre o plano de uma antropologia que se quer aqui, cismundana.

Decidimos, deste modo, percorrer o nosso caminho de investigação, dentro deste itinerário metodológico, mesmo sabendo que a complementaridade dialógica entre as várias ciências e a valorização crítica das teses do dinamismo cósmico e antropológico de Laín Entralgo não resolverão, por si mesmos, as várias aporias que afectam a reflexão contemporânea sobre a realidade humana nem permitirão respostas conclusivas sobre as mesmas: todas as propostas antropológicas respondem a perguntas de difícil resolução e o verdadeiro filósofo e pensador deve procurar a resposta na luz, pois «os verdadeiros enigmas e mistérios encontram-se na luz porque são luminosos, enriquecem o conhecimento da verdade» – ao contrário da visão da ave nocturna, tradicional significado da representação simbólica da Filosofia.

Acrescentamos, ainda, que as dificuldades em encontrar e obter a bibliografia de Laín Entralgo foram muitas e pelos motivos principais que passo a elencar: as obras e artigos ou não se encontram ou poucas se encontram nas bibliotecas portuguesas; muitas das edições de antropologia médica e filosófica encontram-se esgotadas em Espanha. Por estes motivos, tivemos que, excepcionalmente, utilizar e citar a edição portuguesa para a obra do autor – *O que é o Homem, Evolução e Sentido da Vida*. Todas as traduções de obras ou artigos estrangeiros são da nossa inteira responsabilidade. Mas, a tradução do castelhano, escrito por Laín Entralgo, nem sempre é fácil: o autor revela conhecimentos das línguas latina e grega que lhe permite criar, em determinados contextos, palavras novas, como por exemplo, *fictos*, ou acrescentando prefixos, como por exemplo, em *protensão*. Relativamente às citações que o autor faz de outros autores, deparamo-nos com a dificuldade de as situar bibliograficamente porque muitas vezes não nomeia a obra que cita e quando o faz, não indica a página. Por isso, tivemos o cuidado de anotar as passagens

dos diversos autores que cita a partir das obras de Laín Entralgo onde aparecem referenciadas, sobretudo as de Xavier Zubiri.

Para a bibliografia geral das obras e artigos citados de Laín Entralgo, os títulos das obras e artigos serão substituídos por abreviaturas correspondentes que apresentamos no início deste trabalho. Adoptamos esta mesma metodologia para citar o nome dos dicionários especializados e das enciclopédias. Neste sentido, as abreviaturas não excedem as três letras, que resultam das iniciais dos títulos das obras e dos artigos do autor, excluindo os artigos e as conjunções dos mesmos. Nas abreviaturas de língua inglesa, colocamos em minúscula a letra que forma unidade consonântica. Assim, este tipo de citação será feito do seguinte modo: abreviatura, vírgula, página(s). Todas as outras citações seguem o mesmo critério, excepto, quando citamos artigos de revista pela primeira vez em que não aparecerá o modo de referência, p./pp., de página(s). Na bibliografia final, acrescentamos uma bibliografia secundária de enquadramento de algumas obras que foram lidas ao longo deste trabalho.

Parte I

INTELECÇÃO⁵ HISTÓRICO-BIOGRÁFICA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

No seu artigo sobre *Tiempo e historia en la obra de Pedro Laín*, escreve Luis Montiel:

“Sem dúvida não sou o único, nem o primeiro, a pensar que das relações que o homem estabelece com o tempo, da sua forma de viver no tempo e de vivenciar a passagem do tempo, depende muito do mais essencial que pode encontrar-se na biografia individual e na história das colectividades. A experiência muito mais que a teoria, mostra, por exemplo, que as atitudes éticas estão inextricavelmente ligadas com o modo de assumir a própria condição temporal”⁶.

Com esta citação, pretendemos introduzir histórica e biograficamente a situação temporal e vivencial de Laín Entralgo e a experiência e a reflexão que daí resultaram para compreendermos o seu percurso intelectual de pensador, designadamente, a questão essencial do foro da antropologia médica que o conduziu ao campo da antropologia filosófica. Como sabemos, todo o homem está inserido, marcado e condicionado pelo seu contexto social, histórico, político, religioso e geográfico. Laín Entralgo não é excepção neste caso, mas a influência do contexto torna-se facto excepcional pela sua vida, pela sua

⁵ A escolha deste termo foi motivada pela compreensão e significação que ele adquire na obra antropológica de Laín Entralgo e que o autor lhe imprime: a manifesta insuficiência do método e do conhecimento científicos para a compreensão constitutiva da realidade humana. Como superar esta insuficiência? Como diz o próprio autor, se para conhecer uma realidade natural são necessárias três actividades sucessivas e complementares: a descrição, a explicação científica e a intelecção filosófica; no caso da realidade humana, para compreender todas as suas possibilidades de ser e toda a sua actividade, àquelas deve acrescentar-se a compreensão psicológica. Através da complementaridade da descrição, explicação, compreensão e intelecção da realidade do homem, obtém-se uma visão total da realidade humana. Cf IH, 10-11.

⁶ MONTIEL, Luis – “Tiempo e historia en la obra de Pedro Laín”. *Arbor*. 562-563 (1992) 236.

obra de pensador espanhol, pela sistematização realizada na área da antropologia médica e pelo carácter sistemático que adoptou o seu pensamento antropológico último marcado pela sua ideia de homem que se concretiza numa proposta de matização científico-filosófica como aparece nos escritos que são objecto do presente estudo. Por ser, o seu, um dos legados mais importantes do pensamento espanhol e ibérico do século XX, foi criada, em Espanha, a «Biblioteca Pedro Laín Entralgo», com o propósito de editar o seu legado intelectual e literário mais importante. De facto, muitas das suas obras encontram-se, actualmente, esgotadas e algumas há vários anos que não se editam ou não se reimprimem dificultando, assim, o acesso e a consulta para quem quer conhecer e fazer investigação; mas dificulta ainda mais a divulgação do seu pensamento sobre a importância que reveste o conhecimento histórico na compreensão das mentalidades, e o que realizou no campo da antropologia geral, sobretudo, na área da medicina e da filosofia.

A vida e a história, que pretendemos descrever, seguem um quadro cronológico mínimo, mas suficiente, para entendermos os momentos mais importantes da vida do autor e que estiveram na origem do seu pensamento antropológico a partir de 1980. Não pretendemos de modo algum fazer unicamente uma sistematização descritiva de constatação histórica. Ambicionamos, de certa forma, expor o que já está escrito sobre a sua vida e história e interpretar esses factos de modo a conseguirmos sublinhar a novidade dos acontecimentos que estiveram na origem do seu pensamento antropológico último. Com este fim, pretendemos obter e almejar uma visão e compreensão das ideias-chave do seu esquema e da sua proposta antropológica. Nomeadamente, por que é que a antropologia médica carece do contributo da antropologia filosófica e qual o contributo daquela para a reflexão desta. Por outras palavras: por que se deve fazer reflexão filosófica

a partir do conhecimento particular e parcial que a ciência tem do homem para o conhecimento filosófico do ser humano.

1. Cronologia mínima

Pedro Laín Entralgo nasceu a 15 de Fevereiro de 1908, em Urrea de Gaén, (Teruel), província de Aragão, Espanha. Filho de médico e descendente de famílias mesocráticas da província, sua mãe trabalhava como educadora na casa de um famoso médico de Saragoça. Politicamente, seu pai era republicano liberal com toques de socialista e religiosamente era daqueles que «não iam à missa»; ao contrário de sua mãe que era uma crente sincera⁷. Como escreve o próprio Laín Entralgo: “Desde criança pude aprender uma «lição de coisas», segundo uma fórmula verbal da pedagogia da época, que é possível conviver dentro de um grupo humano interiormente dividido pelas mais sérias discrepâncias religiosas e ideológicas e, contudo, cordialmente unido pelos vínculos mútuos do amor e do respeito”⁸. Esta unidade, na diversidade ideológica dos Laín, fundada nos laços de sangue e dos afectos, estará na origem da vontade superadora e assumptiva que se encontra posteriormente nos escritos do autor. Nasceu e cresceu, até atingir os estudos universitários, no meio desta simbiose rural e semi-burguesa.

Em 1923, inicia os estudos de Ciências Químicas na Universidade de Saragoça, terminando o mesmo curso na Universidade de Valência, em 1927. Neste mesmo ano,

⁷ Cf DC, 33.

⁸ *Ibidem*.

começa os estudos de Medicina, licenciando-se em Medicina e Cirurgia, em 1930. Neste ano, vai para Madrid fazer doutoramento em Ciências Químicas e em Medicina.

Em 1932, consegue um subsídio da Junta para Ampliación de Estudios e vai para Viena da Áustria especializar-se em Psiquiatria⁹.

Em 1934, contrai matrimónio com Milagro Martínez de quem tem dois filhos, Milagro e Pedro.

Em 1935, funda com Marco Merenciano, *Norma, Revista de exaltación universitária*, em Valencia.

Em 1936, começa a Guerra Civil espanhola e ingressa no partido político com o nome de FE das JONS (Falange Española de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista)¹⁰. Neste mesmo ano, é assassinado, em Sevilha, dominada pelos nacionalistas, o pai da sua mulher. Colabora com o periódico *Arriba España*, em Pamplona.

Em 1939, termina a Guerra Civil espanhola. Depois de viajar e passar algum tempo da sua vida entre Teruel, Saragoça, Pamplona e Valencia, decide morar definitivamente em Madrid. Nesta cidade, conhece aquele que definitivamente haveria de ser o mestre mais influente do seu pensamento, Xavier Zubiri. Neste ano, fica responsável pela cadeira de Psicologia Experimental, na Universidade de Madrid.

Em 1940, para além de fundar a revista *Escorial*, com Dionisio Ridruejo, Luis Rosales e Antonio Marichalar, com o propósito de «integrar valores»¹¹, é-lhe atribuída,

⁹ *Ibidem*, 117.

¹⁰ Partido político nacionalista, também denominado por «Movimento», que se regia por vinte e sete princípios pelos quais aspirava a ordenar de forma totalitária e inovadora os destinos de Espanha. Cf DC, 182.

¹¹ Cf *Ibidem*, 286.

como professor auxiliar interino, a cátedra de História de Medicina. Em 1941, obtém o grau de doutoramento em medicina com a tese «*El problema de las relaciones entre la medicina y la historia*». Neste mesmo ano, escreve «*Los valores morales del Nacional-sindicalismo*». Sobre o sentido deste artigo, Diego Gracia esclarece que nele está não só a afirmação falangista e nacional-sindicalista do seu autor como também a chave da sua evolução para comportamentos distintos, mais ainda, teve que evoluir, viu-se obrigado a fazê-lo pela própria coerência com os seus princípios fundamentais¹².

Em 1943, cria, na Universidade de Madrid, o Departamento de História da Medicina e de Ciências Naturais e publica o seu trabalho sobre «*Estudios de Historia de la Medicina y Antropología Médica*». Em 1948, 1949 e 1954, viaja pela Hispano-América. Em 1949, funda os *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina* com Aníbal Ruiz Moreno¹³.

De 1951-1956, é reitor da Universidade de Madrid. Publica, neste período, uma série de trabalhos sobre a importância da Universidade na vida espanhola. Em 1956, uma série de acontecimentos políticos, como veremos mais adiante, determinam a sua demissão de reitor da Universidade, mas também o abandono definitivo e formal da FE de la JONS¹⁴. 1978, é o ano da sua jubilação académica como catedrático de História da Medicina e de

¹² Cf GRACIA, Diego – *Genio y figura de Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir, Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2003, p. 29.

¹³ A partir de 1954, a revista tomará o nome de *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*; a partir de 1964, denomina-se *Asclepio*. Cf ALBARRACÍN TEULÓN, Agustín – “Pedro Laín Entralgo”. *Cuadernos Hispanoamericano*. (Homenaje a Pedro Laín Entralgo). 446-47 (1987) 75.

¹⁴ FE de las JONS: movimento político espanhol de ideologia fascista de carácter totalitário, logo, contrário ao pluralismo político-partidário e defensor da supremacia do Estado. Na opinião de Laín Entralgo, a esperança de uma Pátria superadora e assumptiva, que a Falange inicialmente prometera, estava agora gravemente ferida. Cf DC, 259-260.

Director do Instituto «Arnau de Vilanova» do qual tinha sido o seu fundador em 1951. Em 1982, é nomeado Director da Real Academia Espanhola da Língua¹⁵.

De 1991-2001, Laín Entralgo continua em pleno vigor intelectual e publica uma série de livros de entre os quais destacamos os que aparecem na introdução deste trabalho em que a sua ideia de homem atinge a sua plena maturidade e é apresentada como proposta razoável, mas não definitiva.

Morre, em Madrid, no dia 5 de Junho de 2001, aos noventa e três anos de idade.

Ao longo de todos estes anos, Laín Entralgo não deixou de escrever ininterruptamente sobre a História, sobretudo a sua e a de Espanha, e a do ser humano na sua vertente médica, política, filosófica e espiritual. Foi nomeado para muitas funções e cargos¹⁶ e recebeu diversos prémios¹⁷ que mostram o tamanho e a grandeza da obra e de quem a escreveu. Como disse Marià Manent, “na obra de Laín não há incompreensão, mas sim harmonia. Nela há, frequentemente, a comunicação entre as letras e o pensamento científico, entre a investigação e a arte da palavra”¹⁸. De facto, a sua obra intelectual é o reflexo e a expressão da sua “empresa”¹⁹ de viver quer como historiador da medicina, quer como pensador que foi da antropologia médica e filosófica.

¹⁵ Cf ALBARRACÍN TEULÓN, Agustín – *Pedro Laín Entralgo...*, pp. 75;77.

¹⁶ De 1951 a 1978, é Director do Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC; em 1964, ingressa na Real Academia de História; em 1981, torna-se membro da Académie Européenne des Sciences, des Arts et des Lettres; e, em 1982, é director da Real Academia Espanhola da Língua. Cf *Ibidem*, pp. 76-77.

¹⁷ Em 1971, recebe o Prémio Nacional de Teatro; em 1976, o Prémio Montaigne da Fundação de F.V.S. de Hamburgo; em 1978, a Grã Cruz da Ordem Civil de Afonso X, o Sábio; em 1980, a Grã Cruz da Ordem Civil da Saúde e o Prémio Aznar do Periodismo da agência Efe. Cf *Ibidem*.

¹⁸ MANENT, Marià – *Cómo conocí a Laín...*, p. 60.

¹⁹ Termo que Laín Entralgo utiliza num dos títulos de um artigo, *La empresa de ser hombre*, para dizer que «ser homem» é o termo provisório e sucessivo de uma empresa; quando se trata do Homem *in genere*, a empresa chama-se «história»; quando ela se refere ao homem individual, dá-se-lhe o nome de «biografia». Cf ESH. In OPL, p. 1086.

2. Biografia mínima

O contexto histórico em que Laín Entralgo realizou a sua vocação intelectual, social, política, religiosa, isto é, a situação histórica e biográfica, em que o autor se viu confrontado com a empresa de ser homem no mundo, estava marcado pela realidade de uma Espanha que vivia, no seu percurso temporal, uma série de convulsões internas as quais o condicionariam para sempre. Viveu sob o reinado de Afonso XIII, a ditadura de Primo de Rivera, e com a implantação da II República, a Guerra Civil espanhola (1936-1939). Esta, provocada pelas ideologias dominantes, entre uma direita nacionalista e uma esquerda republicana, incendiaram e fracturaram a alma espanhola não só durante como depois da guerra. A diferença estabelecida pelos vencedores, que rotulavam os republicanos de anti-espanhóis e de vencidos²⁰, seria a face visível de uma Espanha nacionalista e ditatorial. Franco seria visto por Laín Entralgo, nas palavras do seu filho Pedro Laín, como “um erro histórico, pela sua crueldade sem misericórdia pelo inimigo e pelas suas artes de má política”²¹. Esta forma de governar Espanha, pela classe política dirigente, desagradava profundamente a Laín Entralgo, que tendo aderido à direita nacionalista durante a Guerra Civil, pugnava por uma Espanha outra, onde a assumpção e integração de todos os espanhóis fosse possível. Visão necessária para Laín Entralgo, mas utópica para aqueles que tinham na mão o poder de conduzir a história política, social, económica, cultural e religiosa dessa mesma Espanha franquista e repressora. Para Laín Entralgo, a Espanha continua a ser um problema mesmo depois da Guerra Civil, isto é,

²⁰ Cf DC, 260.

²¹ LAÍN MARTINEZ, Pedro – “Pedro Laín habla de su padre”. *Boletín Lainiano*. 5 (2007) LXVIII. In *Ruijar*. (Miscelánea del centro de Estudios Bajo Martín). VIII (2007) LXVIII.

durante a ditadura franquista, pois a paz imposta é fictícia uma vez que “os vencedores não quiseram incorporar na sua conduta a razão e as razões que podiam ter o adversário, fazendo dele um homem mais vencido do que convencido”²².

Parafraseando Laín Entralgo, poderíamos dizer que este foi o seu mundo: realidade histórica que não se identifica com ele e com a qual se encontrou; realidade histórica que se lhe apresentou numa determinada estação do seu percurso temporal e que o obrigou a ser homem²³. Mas não basta ater-se apenas à realidade humana, apenas desta forma, porque a sua temporalidade leva nas entranhas uma forma metafísica de ser. No caso do homem, como diz o autor, a palavra «ser» significa, antes de tudo, «empresa de ser»²⁴. São três os momentos que, para Laín Entralgo, integram a empresa de ser homem: a vocação, os recursos humanos e materiais e a peculiar «situação» da nossa existência a que chamámos anteriormente contexto histórico.

2.1. Vocação teórica

Neste contexto, como levou o autor a cabo a sua vocação intelectual teórica? Laín Entralgo começa a sua formação e vida académica em Saragoça frequentando o curso de Ciências Químicas na Faculdade de Ciências. Nesta Faculdade vai conhecer alguns dos mestres que lhe proporcionarão uma experiência e influência muito positivas, nomeadamente, Antonio Rocasolano, que lhe ensina a dimensão física da química (Química coloidal), e Blas Cabrera, que lhe desperta a curiosidade intelectual pelas novas

²² ALBARRACÍN, Agustín – *Pedro Laín...*, p. 40.

²³ Cf ESH. In OPL, 1086.

²⁴ Cf *Ibidem*, 1086-1087.

teorias físicas²⁵. De tal modo isto foi importante para ele que, a partir daí, não deixou de pensar que não se pode obter o conhecimento da matéria sem integrar simultaneamente a física e a química. Em 1923, obtém uma bolsa de estudos e parte para Valência para se inscrever na Universidade daquela cidade e, desse modo, concluir os estudos em química e estudar Química-Física com a ajuda do professor Antonio Câmara e do professor Antonio Ipiéns. A partir de 1924 até 1930 passa a residir no Colégio Maior do Beato Juan de Ribera, em Burjassot. Esta permanência marcaria a sua visão teológica da religião uma vez que dela se tinha afastado, como muitos outros o fizeram, durante a fase da adolescência onde tudo é questionado²⁶. Das relações de amizade que estabelece com o director do colégio, padre Antonio Rodilha e com o frade franciscano, Antonio Torró, descobre a essência do cristianismo – *Deus caritas est* do Evangelho de São João – e, como escreve o próprio Laín Entralgo, “o que até então vinha sendo o mais puro incentivo da minha vocação pessoal, um conhecimento científico da verdade do mundo, não é outra coisa que o resultado intelectual de um amor prévio que ilumina a realidade, seja consabido ou inédito o modo da verdade desta”²⁷.

Aqui conclui, no ano de 1927, os estudos de licenciatura em Ciências Químicas e os de Medicina, em 1930. Neste mesmo ano, com apenas vinte e dois anos de idade, Laín Entralgo chega a Madrid para se inscrever nos cursos de doutoramento correspondentes às suas duas licenciaturas. Conforme à sua firme decisão de ser médico psiquiatra, tudo faz por estar em contacto com estas realidades, dando assistência no Instituto Marañón, no

²⁵ Cf DC, 52-53.

²⁶ Cf ALBARRACÍN, Agustín – *Pedro Laín...*, p. 94.

²⁷ *Ibidem*, p. 40.

Hospital Geral, e no serviço neuropsiquiátrico de Sanchís Banús sem deixar de exercer ainda a docência da cátedra de Jiménez Díaz. Com vontade firme de prosseguir e ampliar os seus conhecimentos nesta especialidade médica no estrangeiro, consegue uma bolsa da Junta para Ampliación de Estudios e parte para Viena, no início de 1932, para trabalhar na clínica neuropsiquiátrica de Otto Pötzl. Aqui continua a sua vocação de investigador, assimilando da cultura alemã tudo o que fosse da área neurológica, psiquiátrica, psicológica e filosófica. Depois desta estadia, volta a Espanha para exercer psiquiatria.

No ano de 1936, Laín Entralgo encontra-se em Pamplona para proferir uma série de conferências sobre a dimensão psicológica do corpo, da doença e do seu tratamento. Por coincidir com a data do início da Guerra Civil espanhola, os discursos nunca se chegaram a realizar. Nesta cidade, toma a resolução de ingressar na Falange ao mesmo tempo que trabalha e colabora com o periódico *Arriba España*. Na Primavera de 1938, muda-se para Burgos, trabalhando sob a direcção de Dionisio Ridruejo, chefe do Serviço Nacional de Propaganda, na Secção de Edições desse serviço. Neste contexto, conhece uma série de personagens com os quais formará um grupo bastante homogéneo, tanto humana como intelectualmente, empenhado em concretizar realmente a vontade assumptiva e superadora de todas as divisões sociais e políticas. Este grupo ficará conhecido como «gueto ao revés»²⁸. Porque, sendo falangistas, os seus membros destoavam da ideologia dominante do nacionalismo espanhol. Este, por ser autoritário e repressor, excluía os que não pertenciam e não aderiam aos valores da direita nacionalista. É nesta cidade, Burgos, que nasce o propósito de Laín Entralgo de dedicar-se à história da medicina e à antropologia

²⁸ Cf DC, 235s.

médica, isto é, de aplicar ao campo da medicina a sua concepção da vida, do homem e da história²⁹.

Em 1939, estabelece-se em Madrid onde desempenha os cargos de conselheiro nacional do Movimento, Director da Editora Nacional e torna-se co-fundador e subdirector da revista Escorial, cujo objectivo era a «integração de valores», convocando “todos os intelectuais e escritores em função para que exerçam o melhor que possam o seu ofício”³⁰.

Em 1942, começa a leccionar a cátedra de História de Medicina na Faculdade de Medicina na Universidade de Madrid. Em 1943, funda e dirige o Instituto Arnau de Vilanova de História de Medicina. E em 1949, com Aníbal Ruiz Moreno, cria os *Archivos Iberoamericanos de Historia da Medicina*.

De 1951 a 1956, desempenha o cargo de Reitor da Universidade Central de Madrid com o propósito de contribuir para, como ele próprio disse, o «módico intento liberalizador» do então ministro da Educação Nacional, Joaquín Ruiz-Giménez, que se propunha fazer tudo quanto fosse possível para melhorar e abrir o mundo do ensino e da cultura espanhola³¹. Mas, em 1956, uma série de convulsões e diferendos entre associações estudantis, uma delas exigindo mais democracia dentro da sua organização, ditaria o fim do seu reitorado que o submeteu à condição que ele próprio denominou de «pária oficial»³². Esta ruptura com a Falange e com os cargos oficiais que ocupava foram vividas por ele, como escreve Diego Gracia, “como um fracasso, mas também como uma

²⁹ Cf GRACIA, Diego – *Genio y figura de Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir...*, p. 26.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cf DC, 357-358.

³² Cf *Ibidem*, 390.

libertação. Agora pode pensar e escrever livremente. Já está livre de laços”³³. O próprio Laín Entralgo questiona-se acerca deste assunto: «Que fiz desde Fevereiro de 1956?». A resposta não demora: “Separar-me irrevogavelmente do sistema, não ocultar as razões que me impulsionaram a isso e expressar de maneira pacífica, assinando estes ou aqueles documentos, a minha atitude em prol de quanto fosse abertura para um futuro politicamente mais liberal e economicamente mais justo e contra toda a repressão política ou policial eticamente abusiva”³⁴. E na ordem intelectual e académica, acrescenta ainda: “Trabalhei com afinco e vivi tudo o que esses anos trouxeram à minha pessoa individual e à minha condição de espanhol”³⁵.

De 1956 a 1978, ano da sua jubilação, entrega-se ao seu trabalho académico no Conselho Superior de Investigação Científica e nas Academias e escreve e publica a um ritmo frenético que não acaba com a sua jubilação. A investigação a que se dedica e o produto escrito que dela resulta caminha com ele até ao fim. De tal modo que podemos dizer que morrem juntos no dia cinco de Junho de 2001. A investigação histórica e antropológica foi a mais alta e decisiva criação da sua empresa histórica e biográfica de ser homem. Razão pela qual a sua existência passou da paixão inútil, intervenção política no sentido de modificar o mundo, a paixão útil: o mundo académico entre a paixão pelas ciências e pelas letras.

A imensa obra bibliográfica produzida por Laín Entralgo tem fontes e tem mestres inspiradores, como ele próprio faz questão de tantas vezes referir. Quando exercitamos o

³³ GRACIA, Diego – *Genio y figura de Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir...*, p. 27.

³⁴ DC, 456-457.

³⁵ *Ibidem*.

nosso conhecimento através do pensamento, da experiência ou de outra modalidade e o passamos para a escrita de uma forma mais ou menos sistematizada ou didáctica, o que pensamos desse modo, fazemo-lo sempre por referência ao que já foi escrito, em forma de conhecimento por outros autores, e com a intenção de inovar ou criar novo conhecimento. De facto, nenhuma vocação, no campo da investigação científica ou filosófica, como a de Laín Entralgo, se realiza ou cumpre sem instrumentos ou recursos humanos e materiais: as qualidades humanas, os talentos ou as capacidades de toda a índole e os recursos técnicos e financeiros oferecidos ou impostos pelo mundo em que se vive, permitem ou não a realização mais ou menos completa da vocação de qualquer ser humano. A família que teve e as bolsas que almejou, permitiram-lhe que conseguisse fazer o trajecto académico que fez, mas não são suficientes por si mesmas. As suas qualidades e capacidades humanas actualizaram sempre o que potencialmente permitiriam os meios materiais, financeiros e familiares. Com este conjunto de «instrumentos» acrescentando ainda o contexto histórico tão próprio em que viveu, o mundo espanhol em situação de Guerra Civil e a ditadura franquista, deram a estrutura real à empresa de ser Laín Entralgo: um ser humano dinamizador de uma ideia de homem e de Espanha que integrasse todos os espanhóis e todas as espanhas, ou seja, que integrasse toda a diversidade geográfica, política e humana, assumindo essa diferença naquilo que ela tem de valioso e de válido³⁶.

³⁶ Cf LAIN ENTRALGO, Pedro – *Los valores morales del Nacionalindicalismo*. Apud GRACIA, Diego – *Genio y figura de Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir...*, p. 32.

2.2. Os mestres espanhóis

Aqueles que reconhecem os seus mestres, tornam-se mestres. Julgamos estar diante de um. Laín Entralgo reconheceu ao longo da sua vida académica aqueles que mais o influenciaram, primeiramente, no seu percurso de aluno e, posteriormente, no seu percurso de pensador. Escreve o autor a este propósito:

“Quando, nos anos de 1935 e 1936, descobri a antropologia médica, como sugestivo horizonte intelectual, e quando, já em plena guerra civil, decidi dedicar-me à história da Medicina, e, por minha conta, comecei a formar-me nesta disciplina, nunca deixei de procurar mestres e, em consequência, de encontrá-los. Ainda que em muitas ocasiões a sua figura não pudesse ser o rosto de uma pessoa e tivesse de se me mostrar nas páginas de um livro”³⁷.

Esta incessante procura lainiana manifesta, por si mesma, a necessidade e a vontade de se inserir numa tradição específica de pensamento, isto é, Laín Entralgo procura os seus mestres dentro do pensamento e da cultura espanhola e não deixa propositadamente de os referir e de os nomear. Penso que tal pode significar essencialmente duas coisas: primeira, quando a nossa vocação de investigadores é ambiciosa não prescinde de mestres porque, por um lado, como ele próprio recorda, citando Eugenio d’Ors, «o que não é tradição, é plágio»³⁸; por outro, como ele escreve também: “O soberbo *ab initio* não procura mestres e em determinadas ocasiões consegue criar algo importante; ainda que bem analisada a sua conduta, o tenha feito à sombra de um mestre não confessado”³⁹. Aplicando-lhe o que ele mesmo escreve sobre o «procurador de mestres» podemos dele dizer: “Movido pela sua vocação, impulsionado pela sua ambição humilde – ou pela sua ambiciosa humildade, dá

³⁷ HRF, 368.

³⁸ Cf *Ibidem*, 369.

³⁹ *Ibidem*.

igual –, mentalmente aberto a tudo o que possa enriquecê-lo, orientado pela sua capacidade para o discernimento de saberes e de pessoas, o procurador de mestres acaba sempre encontrando-os”⁴⁰.

Desta procura e deste encontro, Laín Entralgo refere alguns dos seus mestres mais significativos: Ramón y Cajal (Histólogo), Menéndez Pelayo (Historiador), Miguel de Unamuno (Escritor), Menéndez Pidal (Filólogo e Historiador), Eugenio d’Ors (Filósofo), Ortega y Gasset (Filósofo), Américo Castro (Historiador), Gregório Marañon (Médico), Xavier Zubiri (Filósofo). Cada um destes autores espanhóis influenciou-o, cada um a seu modo, não só pela sua vida como pelo seu trabalho académico⁴¹. Veremos, em síntese, como.

De Ramón y Cajal, aprende que as limitações materiais ou a falta de recursos materiais e técnicos não limitam a investigação, porque quem se propõe investigar deve «trabalhar com o que tem». Este imperativo deve ser cumprido quer pelo cientista de laboratório quer pelo investigador de biblioteca. Dele bebe a ideia de que a saída para o Don Quijote do romance de Cervantes passa pelo desenvolvimento do «quixotismo técnico e científico»; e também a preocupação ingénita pelo sentido do saber científico para a vida daquele que o possui. Portanto, a importância da ciência e do trabalho científico foi o contributo e influência que recebeu dos seus livros⁴².

⁴⁰ *Ibidem*, 370.

⁴¹ Acerca da influência dos mestres alemães, Dilthey, Scheler e Heidegger, cf GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Ed. Triacastela, 2010, pp. 103-140.

⁴² Cf HRF, 372-373. Laín Entralgo pronuncia uma conferência no Ateneo de Madrid, em 1951, com o título *Cajal y el problema del saber*. E ainda: *Dos biólogos: Cláudio Benard y Ramón y Cajal*. Em Março de 1976, profere uma outra, na Sociedad de Estudios y Publicaciones, dedicada ao tema: *El experimento biológico después de Claudio Bernard*, publicada na revista *Asclepio*: LAÍN ENTRALGO, Pedro – *El experimento biológico después de Claudio Bernard*. *Asclepio*. LIII (2001) 7-22. A produção literária desta época bem

De Menéndez Pelayo, herdará os estudos sobre a ciência espanhola e, sobretudo, as suas considerações sobre a essência e sentido do saber histórico; mas também, a rectificação das ideias e da estima do «outro» intelectual como pessoa⁴³.

De Miguel de Unamuno, recebe a sua visão simultaneamente amorosa e crítica de Espanha. O empenho e a arte de pôr o coração no seio da palavra escrita; e de pôr o seu pensamento ao serviço da concreta e viva realidade do homem: «do homem de carne e osso». Dele recebe ainda a sua constante disposição para a revisão dos seus escritos⁴⁴.

De Menéndez Pidal, a vontade e a nobreza das denúncias quando são feitas com *tuta conscientia*⁴⁵.

De Eugenio d'Ors, a procura pela claridade na escrita e a orientação para uma boa prosa: “«escrever bem – dizia Ors – é pôr uma coisa depois da outra; escrever mal, é pôr uma coisa dentro da outra»”⁴⁶.

De Ortega y Gasset, a influência do seu pensamento filosófico original, das suas ideias historiográficas, sociológicas, antropológicas e estéticas. O pensamento deste autor estará na génese de uma série de artigos e livros escritos por Laín Entralgo⁴⁷.

como a bibliografia completa do autor podem ser consultadas em: PADILHA, Juan – “Bibliografía de Pedro Laín Entralgo”. *Asclepio*. 55 (2003) 139-188.

⁴³ Cf HRF, 373-374.

⁴⁴ Cf *Ibidem*, 374.

⁴⁵ Cf *Ibidem*, 374-377.

⁴⁶ *Ibidem*, 377-378

⁴⁷ Cf *Ibidem*, 378 - 379. Por influência de Ortega y Gasset, Laín Entralgo escreve os livros seguintes: *La historia clínica*, *La espera y la esperanza*, *Teoría y realidad del otro*, *El cuerpo humano*. *Teoría actual* e ainda o ensaio *Creencia, esperanza y amor*. Bibliografia cronologicamente referenciada no autor seguinte: PADILLA, Juan – *Bibliografía de Pedro Laín Entralgo*..., pp. 139-188.

De Américo Castro, a sua interpretação da peculiar realidade histórica de Espanha como modo de viver adquirida na e pela história e reformável mediante a educação⁴⁸.

De Gregório Maraño, o seu modo de entender o liberalismo, como a habitual vontade de reconhecer a parte de razão que possuem aqueles que estão de um ou outro lado da barricada; o modo como quis e soube ser homem integrado e integrador e a sua visão intelectual e ética de entender a vida humana⁴⁹.

De Xavier Zubiri, o mais influente dos mestres e seu amigo pessoal, sem ele, escreve Laín Entralgo, “nenhum dos meus livros seria concebível sem a influência penetrante do seu pensamento”⁵⁰. Influência que começa, em 1941, com o livro *Medicina y historia*, e termina, em 1989, com o livro *El cuerpo humano. Teoría actual*. Resumem-se a três os aspectos que influenciaram a vida intelectual de Laín Entralgo. Primeiro, escreve o nosso autor: “Como investigador da história da Medicina (...): a contraposição e a complementaridade das mentalidades indo-europeia e semítica; a origem do pensamento pré-socrático e do pensamento moderno; o contraste entre a física de Galileu e a «nova física»; a ideia da história como conquista de possibilidades e capacidades”⁵¹. Segundo: “Como investigador de antropologia: a ideia de homem como animal de realidades, como sistema psico-orgânico e como agente, actor e autor da sua vida; a sua ideia de pessoa; os seus esboços para a elaboração de uma antropologia materista e não materialista da realidade do homem e para a concepção científica do corpo humano a ela

⁴⁸ Cf *Ibidem*, 379-380.

⁴⁹ Cf HRF, 380. Em 1987, Laín Entralgo dedica-lhe um ensaio com o título *Maraño, hombre integrado y integrador*, que foi publicado no número 242 do *Boletín de la Real Academia Española*.

⁵⁰ *Ibidem*, 383.

⁵¹ *Ibidem*.

correspondente”⁵². Terceiro e último: “Como cristão: o sentimento constante e possante da condição de cristão não como impedimento do pensamento, mas como acicate para o seu exercício”⁵³.

As múltiplas influências que Laín Entralgo recebe de outros autores pode, num primeiro momento, levar à tentação de concluir que o seu pensamento é o resultado de uma colação eclética melhor sistematizada nuns casos, pior noutros. Mas não. Nomeadamente, na sua antropologia, podemos verificar as múltiplas fontes que o autor consulta, colige e utiliza na sua investigação, porque as cita e pela forma como as refere. Mas, a sua sistematização bebe da fonte principal do seu pensamento antropológico, Xavier Zubiri. Todavia, sem ser escravo desta, radicaliza-o em alguns temas: sem prescindir das fontes, é livre relativamente a elas, conduzindo o seu pensamento antropológico a uma sistematização e a conclusões que especificamente são as suas que não de outro, como se pode verificar, para quem lê, pela evolução do seu pensamento antropológico último.

Evolução intelectual no domínio antropológico: do dualismo ao monismo estruturista, postulando, como escreve Diego Gracia, um «emergentismo por estruturação»⁵⁴. O pensamento lainiano não está desligado do seu contexto histórico ou situação histórica dual entre republicanos e nacionalistas, vencidos e vencedores, espanhóis e anti-espanhóis, tradicionalistas e liberais, que viveu durante e após a Guerra Civil de Espanha, nem sequer das fontes principais do seu pensamento de carácter histórico, filosófico e científico. É dentro deste contexto que deve ser entendido o seu pensamento

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cf GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, p. 632.

«assumptivo e superador» de todo o tipo de divisão, pugnando, acima de tudo, pela integração e abertura ao «outro» dentro de uma e diversa Espanha.

2.3. Investigador plurifacetado

Sendo um investigador multifacetado, centramo-nos agora, na evolução do seu pensamento antropológico que foi uma das suas maiores empresas, isto é, uma das suas actividades de investigação mais profícuas e que mais dinamicamente evolui ao longo dos seus escritos. A estruturação ou sistematização do seu pensamento antropológico começa com a investigação prévia e publicação de um dos seus primeiro trabalhos científicos em antropologia médica, em 1941, com o livro *Medicina y historia*⁵⁵; e termina, com a investigação e publicação do seu último livro, em 1999, que se intitula *Qué es el hombre: Evolución y sentido de la vida*⁵⁶. Como refere o próprio autor, “a realidade e o comportamento do homem foram o tema mais central e constante entre os muitos – acaso demasiados – que ocuparam a minha atenção”⁵⁷. Desta inter-influência entre a antropologia médica, a antropologia filosófica e os dados recolhidos do saber histórico resultou uma construção de um edifício antropológico científico-filosófico sistematizado e maduro. Julgamos ser esta a sua verdadeira vocação e paixão, a sua empresa de investigador: enquanto historiador é um homem enraizado no seu tempo; enquanto homem de realidades é um observador do mundo pelo caminho da filosofia, observando com mais solicitude a realidade humana na companhia dos outros homens do que a realidade das coisas

⁵⁵ Cf MH. Quando esta obra for citada, será a partir do livro HRF.

⁵⁶ O livro da edição portuguesa não corresponde ao ano da publicação espanhola: LAÍN ENTRALGO, Pedro – *O que é o Homem. Evolução e sentido da vida*. Lisboa: Ed. Notícias Editorial, 2002.

⁵⁷ IH, 7.

observando o mundo como químico ou biólogo⁵⁸. Por outras palavras, Laín Entralgo tem plena consciência que a sua excelente preparação académica, em Química e Medicina, religiosa e profissional, lhe permitirá a realização e descoberta da sua dimensão filosófica formal na vocação da sua inteligência⁵⁹.

Laín Entralgo, no seu artigo *Antropologia médica*, perante a pergunta de saber o que é o homem para o médico⁶⁰; e perante a resposta que é dada a tal pergunta no campo da medicina, não deixa de notar que, independentemente da concepção filosófica que o médico tenha, a realidade humana do ponto de vista médico é de carácter meramente descritivo e compreensivo e, por sê-lo, pode servir de pressuposto científico a qualquer concepção filosófica da realidade⁶¹; mas, ao mesmo tempo, tem consciência que tal pressuposto não é suficiente para sistematizar uma compreensão do homem integral e totalizadora. Para isso, necessitaria do complemento da filosofia. Somente esta lhe daria corpo para desenvolver a sua ideia de homem que o seu projecto antropológico paulatinamente consubstanciava. Começa aqui a sistematização, propriamente dita, da sua ideia de homem, ao mesmo tempo, científica e filosófica: a ciência será o ponto de partida, descritivo, explicativo e compreensivo da realidade humana, mas só a filosofia lhe dará a estrutura, a compreensão e o sentido filosófico-metafísico que a sua ideia de homem pressupõe. É a partir da sua reflexão no domínio da antropologia médica que a necessidade de um sistema filosófico e metafísico se impõe intelectualmente. Para ele, a compreensão

⁵⁸ Cf ESH, 1088.

⁵⁹ Cf ALBARRACÍN, Agustín – *Pedro Laín...*, p. 17.

⁶⁰ A conduta humana é específica, pessoal, susceptível de ser cientificamente estudada mediante a descrição e a compreensão da actividade psicoorgânica que a produz. Cf HRF, 343-344.

⁶¹ Cf *Ibidem*, 345-346.

médica de homem deve integrar o conhecimento rigoroso e científico do corpo, mas também a dimensão psicológica da sua intimidade. Logo, sem uma ideia e proposta filosófica de homem que ajude e integre estas duas realidades, o corpo e a intimidade, no tratamento médico do paciente, a antropologia médica, por si mesma, é insuficiente para a compreensão e tratamento da doença⁶². No seu livro sobre *Antropologia médica* (1984), Laín Entralgo quando fala do *que é o homem*, escreve:

“Estruturalmente constituído e dinamicamente realizado, o psico-organismo oferece à observação imediata dois aspectos complementares, o corpo e a intimidade. O corpo torna-se presente antes de tudo através dos outros homens – «corpo a partir de fora», de Ortega; «corpo-para-outro», de Sartre; «corpo objectivo», de Merleau-Ponty; o corpo que a fisiologia e a anatomia estudam –, mas também na sensação do próprio corpo: «intra-corpo», de Ortega; «corpo-para-mim», de Sartre; «corpo fenoménico», de Merleau-Ponty. A intimidade, por seu lado, torna-se patente antes de mais em nós mesmos, mediante o exercício de introspecção; mas também através da realidade dos outros, mediante a observação compreensiva dos homens que nos rodeiam. Visto nos outros e sentido em mim mesmo, o que é o corpo humano? Percebido em mim mesmo e conjecturado nos demais, o que é a intimidade? Como se articulam unitariamente o corpo e a intimidade na realidade de cada homem? Perguntas cuja formulação surgirá por necessidade na mente de todo o médico reflexivo – mais ainda: na mente de todo o homem preocupado por saber o que é o homem –, e sem cuja resposta não é possível a construção intelectual de uma medicina real e verdadeiramente humana”⁶³.

Fica aqui patente o ponto de partida médico da sua antropologia e a necessidade de uma filosofia que responda às perguntas levantadas pelo autor. Sem a antropologia filosófica a antropologia médica carece de realidade pois por si mesma não inclui a intimidade humana por ser meramente descritiva e explicativa e por si mesma não dar uma compreensão global e total da realidade humana. A filosofia é para Laín Entralgo a ciência humana que é capaz de complementar aquilo que falta à antropologia médica, pois a

⁶² Cf *Ibidem*, 346-347.

⁶³ AM. Apud HRF, 346-347.

necessidade de curar o enfermo passa por uma compreensão global ou holística da doença e não apenas pelo conhecimento das partes. Mais concretamente, a resposta a estas perguntas podemos encontrá-las nos seus livros de antropologia filosófica que são as fontes de estudo do presente trabalho, onde propõe uma visão histórica, científica e filosófica do homem, realidade dinâmica. Proposta que assenta numa visão da realidade humana cósmica, dinamicista, evolutiva e integradora, como veremos posteriormente.

Na articulação unitária entre corpo e intimidade - entre o somático e o psíquico - residirá o verdadeiro desafio intelectual e filosófico a que Laín Entralgo tentará responder através do conceito do monismo dinamicista que herda do conceito de monismo não materialista ou materismo de Xavier Zubiri⁶⁴. Neste ponto dar-se-á o giro antropológico lainiano fundamental, isto é, abandona a ideia tradicional das correntes de pensamento filosóficas que defendem a constituição dual da realidade humana – corpo-alma ou mente-corpo – para defender, a partir de uma visão científica e filosófica da realidade cósmica, a profunda unidade do somático e do psíquico, isto é, a integridade do sujeito e, em medicina, a integridade do sujeito enfermo; e, por último, a atitude de humanização da prática médica mediante a relação dialógica interpessoal⁶⁵.

⁶⁴ Cf AYALA, Jorge M. – “El monismo "integrable" de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”. *The Xavier Zubiri Review*. 1 (1998) 50.

⁶⁵ Cf CERZO GALÁN, Pedro – *La idea del hombre en Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir...*, p. 49.

3. Biografia e bibliografia última (1989-1999)

É sobre o «último Laín»⁶⁶, isto é, sobre o Laín Entralgo que procura claramente propor uma teoria integral e dinâmica do corpo humano que o nosso trabalho se debruça. É a evolução da sua ideia de homem, realidade dinâmica, que o afasta da visão totalitária do nacionalismo espanhol, da visão parcial da ciência médica fundada numa visão redutora meramente bioquímica, e do catolicismo tradicionalista espanhol. A partir da década de oitenta, prefere enfrentar os problemas que a realidade humana e a sociedade espanhola levantam no campo histórico, político, científico, filosófico e teológico através de uma mundividência que assuma, integre e supere as diferenças, longe de uma visão redutora e parcial da realidade humana.

A partir desta década, Laín Entralgo encontra-se perante um novo contexto social e cultural. Espanha encontra-se em plena democracia e, a um de Janeiro de 1986, adere à Comunidade Económica Europeia. Como refere Diego Gracia, os que chegam agora a assumir responsabilidade sociais e políticas desconhecem a experiência da guerra civil e os tempos da ditadura, vivendo num período de crescimento económico, de nível de vida e uma profunda secularização de costumes⁶⁷. Laín Entralgo não será indiferente a este contexto que muito irá influenciar as obras deste período. Diego Gracia enumera em três partes temáticas o contexto histórico dessa e actual Espanha, marcada pela secularização

⁶⁶ Expressão que é utilizada para distinguir as duas épocas do autor. Este assunto aparece muito desenvolvido no autor seguinte: REDONDO MARTINEZ, César – *Origen, constitución y destino...*, pp. 50-60.

⁶⁷ Cf GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, p. 635.

da vida; a globalização, ecologia, desenvolvimento sustentável; e a emancipação da ética em relação à religião⁶⁸.

É neste cenário que as suas últimas obras tomam corpo definitivo, tendo por fio condutor o fenómeno humano do próprio corpo. Em 1987, publica o livro *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua*. Nele expõe a história do corpo humano. Escreve Diego Gracia:

“O que agora interessa a Laín Entralgo é o corpo em toda a sua complexidade. Porquê? Porque a sua preocupação não é reconstruir a história de uma disciplina científica, a anatomia, mas o homem, o ser humano, se se prefere, a antropologia. (...). Laín acredita e percebe que o corpo é a via régia para elaborar uma antropologia, (...), realista, superando assim o esquema estabelecido de períodos anteriores ou, melhor ainda, completando-os. (...). Uma antropologia realista, uma antropologia somática ou corpórea. Está aqui o novo projecto de Laín”⁶⁹.

Em 1989, escreve o livro, *El cuerpo humano. Teoría actual*. Nele trata de apresentar uma antropologia centrada não só no corpo integral como também naquilo que de humano manifesta a sua conduta. A partir destes dados elabora uma teoria integral do corpo humano desde a sua génese, fenómeno, realidade e penúltimidade. Com ele surge a polémica de Laín Entralgo com os teólogos acerca do tema e da afirmação *omnis moriar*⁷⁰.

Em 1991, Laín Entralgo publica o livro *Cuerpo y alma: Estructura dinámica del cuerpo humano*. Com ele tentou responder aos teólogos e resolver a polémica que o tema da morte total tinha possibilitado com a famosa expressão: *omnis resurgam*⁷¹. Mas,

⁶⁸ Cf *Ibidem*, pp. 635-638.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 657.

⁷⁰ Cf CHT, 332. Tema que será tratado num momento posterior, mas que Diego Gracia descreve no seu livro, com algum pormenor, a discussão levantada por esta questão. Cf GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, pp. 668-671.

⁷¹ Cf CA, 289-290.

sobretudo, é uma obra que pretende, como escreve o próprio autor no seu prólogo, “mostrar com documentação e rigor que as actividades atribuídas tradicionalmente à alma podem ser razoavelmente referidas à estrutura dinâmica do corpo”⁷². Esta pretensão do autor deve-se fundamentalmente às obras de Xavier de Zubiri intituladas *Sobre la esencia* (1986) e *Estructura dinámica de la realidad* (1989). Como afirma Diego Gracia, “a estrutura dinâmica da realidade de Zubiri converte-se em estrutura dinâmica do corpo humano”⁷³. O índice do livro revela como a partir da matéria elementar até às funções psíquicas mais elevadas, o cosmos vai produzindo, por si mesmo e a partir de si mesmo, os diversos dinamismos configuradores da evolução.

A partir de 1990, afirma Diego Gracia, Laín Entralgo lançará mão de uma nova antropologia. Se, até agora, a suas obras revelaram a sua concepção monista da realidade humana, daqui em diante tratará de conceber uma teoria do ser humano mais radical e completa a partir do material das suas obras já editadas⁷⁴. Sem abandonar as ideias centrais das mesmas, vai radicalizando algumas das suas posições e reformulando outras, como indicia, por exemplo, o prólogo da sua obra *Ser y conducta del hombre*⁷⁵.

Assim, em 1995, nasce a sua obra, *Alma, cuerpo, persona*. Sendo uma continuação das duas obras indicadas anteriormente, o fio condutor do seu pensamento deixa de ser o corpo e passa a ser a alma. O objectivo da obra é architectar uma teoria da realidade e da vida do homem. Na primeira parte do livro, oferece uma exposição das várias concepções

⁷² Ibidem, 15-16.

⁷³ GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, p. 672.

⁷⁴ Cf *Ibidem*, 675.

⁷⁵ Cf SCH, 9-10.

acerca do problema da alma que se podem encontrar no pensamento ocidental desde Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Kant, La Mettrie e os materialistas modernos até Bergson, Ortega e Zubiri. Relativamente a este último, Laín Entralgo radicaliza o seu pensamento através da afirmação: “a matéria não entende, mas materialmente faz entender”⁷⁶. A segunda parte é, essencialmente, sistematizadora da sua teoria acerca da sua ideia da realidade e da conduta humana. Nela fundamenta o seu distanciamento relativamente a qualquer tipo de dualismo e de materialismo socorrendo-se do esquema, que nele se torna comum, para reflectir sobre a conduta humana: descrição, explicação e compreensão. E ainda conhecer a realidade e dinâmica do cérebro a partir do todo da estrutura humana, superando as concepções dualista ou materialista vigentes. Ainda que postule um «monismo dinamicista», radicalmente distinto do monismo materialista e de qualquer das formas de dualismo⁷⁷, escreve Laín Entralgo que “o conhecimento do todo de uma estrutura física só pode ser uma aproximação assintótica ao enigma em que toda a realidade ultimamente consiste; enigma que será muito mais complexo quanto mais subtil e complexa for a estrutura em questão”⁷⁸. Os capítulos seguintes, dedica-os às notas constitutivas da realidade humana, como «a intimidade e a consciência» e «a inteligência e a futuração», terminando com o tema da transcendência porque, constitutivamente, a pessoa humana encontra-se formal e ineludivelmente aberta ao transcendente.

⁷⁶ ACP, 135.

⁷⁷ Cf *Ibidem*, 199.

⁷⁸ *Ibidem*, 317.

Em 1996, publica o livro *Ser y conducta del hombre*. Composto por um conjunto de fragmentos, fora pensado, inicialmente, para elaborar uma *Antropología General*, como explica na introdução⁷⁹. Esta obra recolhe e ordena cronologicamente uma série de escritos que reflectem acerca da realidade humana e da sua conduta: o primeiro, *Coexistencia y amor*, data de 1941; o último, *Hablar y callar*, de 1995. Diego Gracia refere que nesta obras dois termos merecem especial relevo pelo significado que têm para Laín Entralgo: «o amor» e «a compreensão»⁸⁰. O epílogo da obra presta-se para o autor fazer aquilo que Diego Gracia considera ser um acto de fé no dinamismo da matéria⁸¹.

Em 1996, aparece o livro *Idea del hombre*, o qual fornece uma síntese sistematizada de todos os seus escritos anteriores. Nele recapitula e elabora de modo mais conveniente a sua proposta antropológica e, com método mais adequado, expõe o sentido e alcance do monismo dinamicista em que a sua ideia de homem tem o seu nervo. Esta obra não oferece conteúdos novos, mas uma síntese mais elaborada⁸².

Em 1999, Laín Entralgo escreve o seu último livro: *Qué es el hombre: Evolución y sentido de la vida*. O objectivo desta obra é apresentar a ideia nuclear do seu pensamento acerca de toda a realidade cósmica: «o dinamismo». Escreve Diego Gracia: “Toda a sua teoria anterior resume-a neste vocábulo, dinamismo. Agora, pretende começar fazer a história desta concepção da realidade. Já não se trata de partir da história do corpo, nem tão

⁷⁹ SCH, 9.

⁸⁰ Cf GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, p. 680.

⁸¹ Cf *Ibidem*.

⁸² Cf IH, 7.

pouco da história da alma, mas reconstruir a história do dinamicismo da realidade”⁸³. Infelizmente, Laín Entralgo faz a história deste termo apenas a partir do mundo moderno começando por Paracelso até Leibniz. Seria interessante fazer a história deste termo desde o pensamento antigo até aos dias de hoje. Gregório de Nissa seria daqueles autores incontornáveis para o estudo histórico do termo e para a formulação de uma metafísica dinamicista. Desconhecemos se Laín Entralgo conhecia o pensamento metafísico de Gregório de Nissa, mas o dinamicismo zubiriano e lainiano em muito se assemelha ao daquele⁸⁴, diferenciando-se pelo modo de conceber a sua realidade metafísica. A primeira parte do livro dedica-o a um estudo exaustivo do termo «dinamismo» desde Paracelso a Leibniz, destacando o papel de Xavier Zubiri por ser o autor que, no último século, melhor conceituou o dinamicismo. Na segunda parte, intitulada *Uma antropologia integradora*, Laín Entralgo tenta responder à pergunta se é possível estabelecer de modo mais radical e mais universal o problema cosmológico e antropológico da evolução⁸⁵. No primeiro capítulo, analisa a realidade do cosmos e a sua evolução; no segundo, a realidade da vida; a segunda última parte do livro dedica-a à realidade do homem e sua evolução. O esquema do nosso trabalho, segue em linhas muito próximas, o esquema desta obra de Laín Entralgo.

A síntese biográfica, aqui apresentada, tem por objectivo introduzir a reflexão cosmológica e antropológica de Laín Entralgo. Concluimos com as notas que

⁸³ GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, pp. 682-683.

⁸⁴ Este é um daqueles projectos que temos em mente realizar no futuro em prol de uma metafísica, que se quer dinâmica e evolutiva, aplicada à realidade cósmica e à humana. Acerca deste autor, cf PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro – *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*. Braga: Ed. Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, pp. 109-118.

⁸⁵ Cf QH, 102.

consideramos mais relevantes da sua biografia mínima. A primeira relaciona-se com a unidade familiar dos Laín perante a diversidade das suas crenças religiosas e ideológicas numa Espanha bélica e franquista. A segunda nota insere-se no âmbito da experiência religiosa que faz no colégio de Burjasot que marcará profundamente a sua visão de Deus e da religião. A terceira nota inscreve-se no contexto da sua formação académica no âmbito das ciências naturais historicamente situada entre a experiência malograda no falangismo e a sua demarcação e ruptura com a ideologia franquista. Uma última nota sobre a sua vocação teórica à volta do estudo do corpo humano ao qual se dedicou, com todo o empenho ao longo da sua vida, através do método da descrição, explicação e compreensão, distinguindo bem o domínio dos diversos saberes, sistematizando-os num corpo filosófico: numa antropologia cismundana que, por isso, exige não só o contributo das várias disciplinas que se dedicam ao estudo do corpo humano, como também se sistematize num corpo filosófico que se abre a uma nova metafísica da matéria e, logo, da matéria consciente humana, a qual, impreterivelmente, se pergunta pelas questões radicalmente últimas. Laín Entralgo possui uma biografia, um pensamento, uma história que se impõe a quem o queira estudar e continuar a sua empresa de ser homem, de ser médico, pedagogo⁸⁶, historiador, escritor e, finalmente, filósofo.

⁸⁶ Encontramos em Laín Entralgo duas notas pedagógicas que devemos sublinhar: o valor da história para o conhecimento humano e o valor e a distinção necessária do nível e do modo da pergunta para a investigação da coisa que se pretende conhecer. Aquela introduz-nos na linha de uma tradição de pensamento, quer quanto à sua «génese» quer quanto à sua «filogénese»: a sincronicidade de um estudo de um termo ou de um tema deve ter em conta a sua diacronicidade. Como método, a pergunta permite-nos saber com algum rigor sobre aquilo que perguntamos, ao mesmo tempo que permite que a exposição ou indagação não se perca em digressões desnecessárias para a obtenção da resposta que se quer rigorosa ou razoável. A história liga-nos ao passado e contextualiza-nos no presente (o texto no seu contexto); a pergunta permite uma distinção precisa ao nível do(s) saber(es) e uma orientação do problema que conduza a uma conclusão necessariamente, verdadeira ou falsa ou a outra que se constitua em meio termo entre uma e outra.

Parte II – A

A INTELECÇÃO CIENTÍFICO-FILOSÓFICA DO HOMEM/ DA REALIDADE CÓSMICA À REALIDADE HUMANA: CONCEITOS E PRESSUPOSTOS

Fundamentado numa aguda consciência histórica⁸⁷ do pensamento científico e filosófico e do que ensinam as ciências actuais, Laín Entralgo concebe o cosmos ou universo⁸⁸ como uma realidade dinâmica por se encontrar em total e absoluta evolução e pelo modo como se foi, está e irá estruturando materialmente. De facto, a cosmogénese impõe-se à reflexão filosófica porque toda a antropologia pressupõe um determinado conhecimento e visão racional do cosmos, isto é, uma cosmologia. Em termos de reflexão sistemática, a cosmogénese precede a antropogénese e esta, logicamente, a pressupõe. E,

⁸⁷ Cf CONILL SANCHO, Jesús – *Pensar la vida desde la Historia*. In GRACIA GUILLÉN, Diego (ed.) – *Ciencia y Vida, Homenaje a Pedro Laín Entralgo*. Bilbao: Ed. Fundación BBVA, 2003, pp. 108-109. Para Laín Entralgo, o conhecimento científico e filosófico não deve estar desligado do conhecimento histórico. Diego Gracia, referindo-se à actividade de historiador de Laín Entralgo, diz que o autor descobre o valor da história como método de conhecimento que não permite absolutizar um ponto de vista particular, quando se pretende procurar a verdade. A História, por definição, é a dialéctica dos pontos de vista distintos e complementares dos seres humanos em busca de uma verdade que os supera, e à qual não podem aceder senão colectiva, trágica e dialecticamente. A história é o cenário da realização da verdade. Cf GRACIA GUILLÉN, Diego – *Laín Entralgo, historiador de la Medicina*. In GRACIA GUILLÉN, Diego (ed.) – *Ciencia y Vida...*, p. 66. Se a verdade é histórica – *veritas filia temporis* –, logo não há fundamento para dogmatismos em ciência. Mais, a procura da verdade insere-se não só dentro de uma tradição histórica do pensamento e do conhecimento como é configurada por essa mesma tradição. No exercício de compreensão, a verdade vai sendo verdade. Escreve Diego Gracia que somos História, logo a racionalidade humana deve consistir em compreensão: “Os positivistas empenhavam-se em explicar, em tratar a História como uma ciência natural. Laín crê que o objectivo da História é compreender. A História é um ingente exercício de compreensão, e desse modo um caminho para a verdade. Compreensão de quê? É claro, de tudo. Primeiro de tudo e depois de tudo, compreensão do homem, do ser humano. A História permite-nos entender o ser humano em toda a sua grandeza e também na sua tremenda debilidade”. GRACIA GUILLÉN, Diego – *Laín Entralgo, historiador de la Medicina*. In GRACIA GUILLÉN, Diego (ed.) – *Ciencia y vida...*, pp. 87-88.

⁸⁸ Os termos «cosmos» e «universo» são sinónimos, expressando aqui o conjunto dos sistemas da Via Láctea e de todas as outras galáxias que são hoje conhecidas. Conjunto que não constitui uma realidade infinita, mas ilimitada porque o universo não constitui um limite para a capacidade de conhecer da ciência. Cf IH, 83.

da explicação, descrição e compreensão, que dela fizermos, resultará, consequentemente, uma determinada visão do homem.

Neste sentido, é o próprio «princípio antrópico»⁸⁹ geral que estabelece que qualquer proposta ou teoria válida sobre o universo tem que ser consistente com a existência do ser humano. Seguindo esta via, Laín Entralgo apresenta a sua visão do cosmos ou cosmologia, que tende para a sua antropologia e a constitui. Seguindo, responsavelmente, os resultados do entendimento científico do universo e dos entes que o compõem⁹⁰, isto é, da origem, da matéria, da estrutura, do dinamismo cósmicos e do «princípio antrópico»⁹¹, fará a sua sistematização filosófica ou metafísica. Para entendermos melhor o texto, para que a sua leitura se torne clara, decidimos apresentar os conceitos filosóficos fundamentais⁹² da sua antropologia cosmológica, dinamicista e evolutiva, segundo a qual, o homem tornou-se

⁸⁹Sobre o princípio antrópico Cf ACP, 191; IH, 86; REEVES, Hubert – *Um pouco mais de azul, A evolução cósmica*. 5ª ed. Lisboa: Ed. Gradiva, 1994, p. 149; FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio – *De cómo estalló todo*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes: El Universo, La Vida, El hombre* (En homenaje a Severo Ochoa). Madrid: Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, 1991, pp. 53-54. Porque o princípio antrópico é, actualmente, muito controverso e está coberto de umas tantas matizações que se revelam mais ideológicas que científicas, remetemos a questão para o artigo seguinte: COREY, Michael A. – *Anthropic Principle*. In EScR, 13-18.

⁹⁰ De modo mais rigoroso: a cosmologia dos finais do século XIX e princípios do século XX que se seguiu ao abandono da física aristotélica e à profunda crise de princípios da física moderna, que se apoiava nos nomes de Copérnico, Galileu, Newton, Boyle, Laplace, Faraday, Maxwell, Clausius, Hertz e Boltzmann. Cf QH, 43. O autor pretende dizer que com a mecânica quântica, a física actual coloca-nos perante um novo nível da realidade, por enquanto enigmática, da matéria-energia. Ou, como outros preferem, «iconoclasta» perante a falência dos conceitos comuns de representação da mesma. Cf KLEIN, Étienne – *A Física Quântica*. Lisboa: Ed. Piaget Editora, 1996, p. 16.

⁹¹ Cf IH, 86.

⁹² Laín Entralgo utiliza muitos conceitos de Xavier Zubiri, como se pode constatar na sua obra de antropologia filosófica. Mas, se em muitos casos os assume integralmente e utiliza em sentido zubiriano, noutros difere, dando-lhes um novo sentido ou uma nova interpretação: ou, se utilizarmos a expressão lainiana, radicaliza-os. Faz o mesmo com outros autores, como por exemplo Ortega y Gasset, tendo em vista uma intenção sistematizadora da obra antropológica que é a sua. Se tivermos em conta o seu trabalho de historiador, notamos, claramente, que Laín Entralgo tem a preocupação contínua de apresentar o tema do texto das suas obras no seu contexto histórico, isto é, procura o «*philum*» que lhe deu origem, coligindo o pensamento dos vários autores ao longo da história do pensamento. Este é um labor constante que preside a muitas das suas obras.

matéria consciente e hoje faz o que como pessoa faz enquanto conduta da estrutura humana, por enquanto, suprema na evolução do dinamismo cósmico⁹³.

Capítulo um

CONCEITOS FILOSÓFICOS FUNDAMENTAIS

Laín Entralgo constrói e fundamenta a sistematização da sua antropologia utilizando uma série de conceitos filosóficos de Xavier Zubiri. Se, na extensão da sua obra, os aplica integralmente em determinados contextos, noutros, interpreta-os de forma original e radical. Sabendo que o autor recorre a várias fontes de pensamento⁹⁴, que servem ao seu propósito de sistematização filosófica, limitar-nos-emos a enunciar e interpretar criticamente os conceitos centrais da sua obra que emanam da filosofia do seu mestre.

1. Realidade e ser

Realidade é o que há, exista ou não uma inteligência humana que a conheça, sempre que aquilo, cuja realidade se afirma, não seja absurdo⁹⁵: reais são, por exemplo, as galáxias ainda não descobertas, e não são, por exemplo, um centauro ou um triângulo redondo. E as coisas são reais tanto quanto são «por elas», isto é, pelo facto de possuírem, de modo

⁹³ Cf QH, 241.

⁹⁴ Laín Entralgo utiliza, na sua investigação antropológica, uma série de fontes do pensamento cultural, filosófico e científico que se enquadram na tradição do pensamento universal e, sobretudo, ibérico. Não procura com isso elaborar um sincretismo científico-filosófico, mas uma tradição de pensamento que constitua a base da sua intenção e acção científico-filosófica e histórica de sistematização. Acerca das fontes que mais influenciaram Laín Entralgo, deve ler-se: CERZO GALÁN, Pedro – *La idea del hombre en Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir...*, pp. 51-52.

⁹⁵ Refere-se às proposições que não são reais e são impossíveis de existir ou não têm existência real, por isso, impossível de ser concebida e afectada pelo valor da falsidade. Acerca das várias noções de absurdo, cf FERRATER MORA, José – *Absurdo*. In DF, vol. I, 39.

essencial, as notas que as constituem, notas que se tornam patentes à inteligência humana quando a coisa em questão chega a ser responsabilmente conhecida. Isto significa que a realidade das coisas, conhecidas ou não, é em si e por si mesma *realitas in essendo*, realidade que existe sendo o que actual e manifestamente é. O real adquire «entidade», faz-se «ente» por obra da inteligência que o conhece. Na expressão «ser real», *esse real*, o primário não é o infinitivo substantivo *esse*, mas o adjectivo *reale*⁹⁶.

Para Laín Entralgo o real enquanto real possui certas notas que o constituem enquanto tal. Esta atitude apoia-se numa descrição metafísica do real ou, como escreve Ferrater Mora, “numa descrição da realidade como objecto de uma «filosofia primeira»”⁹⁷. Laín Entralgo indica como notas da realidade o ser «iniludível»⁹⁸, «resistente», «assombrosa»⁹⁹, «inteligível» e «possível»¹⁰⁰. Logo, o conceito de realidade admite que a expressão «é real» é uma expressão significativa¹⁰¹: é por obra da inteligência que o real é ser ou «entidade»; ou ainda que o ser «real» precede o ser «ente»¹⁰². Como afirma Conill

⁹⁶ Cf QH, p. 41.

⁹⁷ FERRATER MORA, Jose – *Real y Realidad*. In DF, vol. 2, 356.

⁹⁸ Este termo pode ser encontrado em textos e contextos diferentes, mas em todos põe-nos «perante uma necessidade imperativa» de ter de formular uma pergunta perante a realidade de uma coisa que queremos conhecer e a qual exige, necessariamente uma resposta: por exemplo, perante a realidade iniludível do corpo humano, temos necessariamente de perguntar, «o que é o corpo?» Cf CC, 101; CHT, 123; 297-298.

⁹⁹ Acerca da explicação do mecanismo do assombro ou espanto, que serve para esclarecer esta nota da realidade, cf CC, 91.

¹⁰⁰ Para Laín Entralgo, viver humanamente é tentar possuir a realidade própria e a realidade do mundo através das múltiplas actividades como pensar, imaginar, querer e sentir, actuar e jogar. Mas aceder à realidade e situar-se diante dela de modo algum é possuí-la, mais não é do que avistá-la. Cf CEA, 35. Para uma compreensão exacta e exhaustiva do pensamento do autor sobre este tema, pode ler-se o primeiro e segundo capítulos da obra *Creer, esperar, amar*; e ainda JANA, José Eduardo Alves – *Para uma Teoria do Corpo Humano*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, [s.d.], pp. 93-94.

¹⁰¹ Cf FERRATER MORA, Jose – *Real y Realidad*. In DF, vol. 2, 356.

¹⁰² Para Xavier Zubiri as dimensões da coisa como coisa real são «a riqueza», «a solidez» e o «estar sendo». Trata-se de três dimensões estruturais pelas quais se medem as diferenças de realidade, isto é, o grau de realidade. Estas dimensões implicam-se mutuamente de modo que devem ser tomadas como unidade

Sanches, Laín Entralgo assume plenamente a noção zubiriana de realidade¹⁰³, a qual concebe a coisa real como “aquela que actua sobre as demais ou sobre si mesma em virtude das notas que possui por si [*de suyo*]”¹⁰⁴. Sendo por si e precisamente por ser por si, dá de si dinamicamente, ou seja, é real o que é por si e dá de si¹⁰⁵. Portanto, não estamos perante um realismo substancial ou ingénuo¹⁰⁶, nem perante um «realismo físico»¹⁰⁷, mas perante um dinamismo simultaneamente físico e metafísico que dinamicamente se configura em diversos modos e níveis de realidade. Físico, porque obriga a descrever da maneira mais céptica possível, prévia, portanto, a toda a conceituação e a toda a interpretação, o que é uma estrutura física¹⁰⁸; metafísica porque tem de se perguntar pela consistência da estrutura na sua unidade e totalidade real.

estrutural da realidade de algo *simpliciter*: a sua constituição física individual. Cf FERRATER MORA, Jose – *Real y Realidad*. In DF, vol. 2, 356.

¹⁰³ CONILL SANCHES, Jesús – “Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista-dinamicista del cuerpo humano”. *Pensamiento*. 221 (1997) 186.

¹⁰⁴ CA, 42.

¹⁰⁵ Cf CONILL SANCHES, Jesús – *Laín Entralgo y Zubiri...*, p. 186.

¹⁰⁶ Cf CA, 58.

¹⁰⁷ Conceção segundo a qual a «totalidade daquilo que existe» é passível de ser descrita pela física. Ora a física quântica lança a suspeita sobre tal entendimento uma vez que a objectividade desta última não pode ser assim considerada: com a física quântica passou-se da «objectividade forte» à «objectividade fraca». Cf D'ESPAGNAT, Bernard; KLEIN, Étienne – *Olhares sobre a matéria, Dos Quanta e das Coisas*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1993, p. 126. Os três conceitos da física clássica assentavam na objectividade; na divisibilidade pelo pensamento: o todo corresponde à soma das partes; e, no «realismo físico»: a totalidade da realidade física é passível de ser descrita. Porque a física quântica desafia este modelo da física clássica e obriga a uma nova reflexão e revisão dos conceitos sobre a matéria, Bernard D'Espagnat e Étienne Klein propugnam e propõem, na obra antes referenciada, por um «realismo aberto».

¹⁰⁸ Cf CA, 58.

2. Substantividade, não substância

A substantividade é o conjunto unitário, clausurado e cíclico das «notas»¹⁰⁹ que constituem uma coisa¹¹⁰. Unitário, porque as notas estão ordenadas e em interdependência ao pertencer a um modo sistemático. Clausurado, porque o conjunto das notas está encerrado em si mesmo. E cíclico, porque cada nota, desde o ponto de vista da significação funcional de cada uma, depende da relação unitária com as demais, e porque existe uma relação circular, não causal ou linear¹¹¹. Substantividade estrita só a tem a realidade do cosmos; as coisas são as notas nas quais se manifesta a unidade primigénia do cosmos, unidade que formalmente é dinâmica¹¹².

Aristóteles afirmou - e tantos continuaram a afirmá-lo depois dele – que as coisas são o que são, têm a sua *ousía* ou essência própria, por serem «substâncias», por terem algo sob – *sub*, *hypo-keímenon* – que dá especificidade e consistência aos acidentes com que se nos mostram¹¹³. Xavier Zubiri nega frontalmente esta concepção da realidade. Para ele, nas coisas, não há nada que esteja *sub*, algo situado sob as notas com que as coisas nos mostram que são e o que são. Se o filósofo quer prescindir seriamente dos entes de razão não necessários, dirá que uma coisa é o conjunto das notas que a constituem, com as quais

¹⁰⁹ Deve entender-se por «nota» qualquer dado da observação, parte, propriedade, etc., que permita conhecer a peculiaridade da coisa a que pertence. Cf QH, 118.

¹¹⁰ Cf ACP, 128-129. Se se faz a pergunta, «o que é um cão?», a resposta não deveria ser: é uma substância constituída por matéria-prima e forma específica e individual; mas, primária e imediatamente, um cão é o conjunto unitário, clausurado e cíclico das notas que como cão o constituem.

¹¹¹ Cf REDONDO MARTINEZ, César – *Origen, constitución y destino del hombre...*, p. 119.

¹¹² Cf QH, 76.

¹¹³ O realismo substancial de Aristóteles, segundo Laín Entralgo, traduz aquele modo de pensar em que a forma substancial está «sob» os acidentes, dando-lhes realidade e fundamento, não havendo nela variação a não ser nos acidentes. Aristóteles chamou *hypo-keímenon* ou *hypóstasis* à substância, nomes que os latinos traduziram por *substantia*, *subiectum* e *suppositum*. Portanto, o realismo aristotélico é rigorosamente substancial, tematicamente baseado na ideia de substância. Cf ACP, 35.

se nos mostra e que dão especificidade à sua realidade: tal figura, tal cor, tal peso, tal índice de refração, tais propriedades químicas, etc. Deste modo, sem serem substâncias, adquirem substantividade, termo que deve ser entendido prescindindo do sentido literal do prefixo «sub» que nele aparece¹¹⁴.

3. Dinamismo

Na sua totalidade como em cada um dos entes físicos que a compõem, a realidade é, em si mesma, por ser real, constitutivamente dinamismo¹¹⁵. O mundo é dinamismo. E ser dinamismo é dar de si, estar sendo o que efectivamente se é¹¹⁶. «A realidade do cosmos é, em si mesma, dinamismo... É falso dizer que o mundo está em dinamismo. O mundo não está em dinamismo, é dinamismo. Ser dinamismo não consiste em ter carácter processual, mas em que, na sua realidade constitutiva, é um dar de si, um estar a ser (para «dá-lo de si») o que efectivamente já se é... O mundo é *formaliter* na sua realidade própria algo que consiste em dar de si. E este dar de si o que já se é, é justamente o dinamismo¹¹⁷. Desde a sua origem e seja qual for o modo de o entender – o *big-bang*, a explosão originária –, a realidade do universo consiste em «dar de si» evolutivamente em todos os níveis da sua estrutura¹¹⁸. A realidade do dinamismo cósmico tem esta capacidade constitutiva de, por si mesma, se configurar dinamicamente numa pluralidade de modos e níveis de realidade,

¹¹⁴ Cf QH, 41-42.

¹¹⁵ Para Laín Entralgo, o dinamismo zubiriano não é um ente de razão, como a forma substancial aristotélica ou o número imaginário, mas o nome de um conceito, ao mesmo tempo, físico e metafísico. Físico, porque refere-se ao modo de ser real do ente a que chamamos cosmos. Metafísico, porque nomeia o ser do cosmos na sua totalidade e o de cada uma das suas partes, átomos, moléculas, astros ou seres vivos. Cf IH, 94.

¹¹⁶ Cf ACP, 129-130.

¹¹⁷ Cf QH, 115.

¹¹⁸ Cf *Ibidem*, 62-63.

exigindo a necessidade de um pluralismo epistemológico onde se deve conjugar o papel que corresponde à ciência e à metafísica¹¹⁹.

4. Estrutura

O conjunto das notas constitutivas de uma coisa tem carácter substantivo ou estrutural: possui estrutura, uma disposição não meramente espacial, mas também temporal e dinâmica, na qual o todo é mais do que a soma ou a combinação das notas que a constituem¹²⁰. As estruturas físicas são conjuntos de notas sistemáticos, clausurados e cíclicos, entendendo por nota qualquer dado de observação que permita conhecer a peculiaridade da coisa a que pertence¹²¹. As notas podem ser adventícias, constitucionais e constitutivas ou essenciais. Só estas são parte essencial da estrutura à qual pertencem, a cor escura da pele é nota adventícia na pessoa branca que se queima ao sol, e é nota constitucional e constitutiva nos indivíduos de raça negra. As notas constitutivas são aquelas que integram um mínimo de notas que constituem a essência individual da coisa e servem de fundamento real às notas que consideramos constitucionais, no caso do exemplo citado, a constituição genética da pessoa de raça negra¹²².

¹¹⁹ Cf BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos: un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo*: <http://www.upcomillas.es/webcorporativo/Centro/catedras/ctr/Documentos/BeorleguiEMERGENTISMOSo6.pdf>. 2009-12-06 23h 22, p. 37.

¹²⁰ Cf QH, 42. No ensaio acerca do legado intelectual de Xavier Zubiri, escreve Laín Entralgo que ao conceito de *estrutura*, deve acrescentar-se o de *dimensão*, o modo, ou os diversos modos, com que a coisa tem «por si» (*de suyo*) as notas correspondentes à sua essência. A realidade de uma coisa consiste em ser substantividade estruturada e dimensionada. Assim, enquanto estrutura, cada coisa é por sua vez *constructo*, porque todas as suas notas são notas do sistema inteiro e nos remetem para ele, e *extracto*, porque como tal, como *ex-structura*, se plasma e configura a unidade própria do sistema, a sua interioridade, o seu *intus*; entendendo por interioridade «não algo oculto por baixo das notas, mas a unidade do seu sistema. Cf XZ, 16.

¹²¹ Cf QH, 118.

¹²² Cf XZ, 115.

5. A evolução

O dinamismo do universo no seu conjunto manifesta-se no facto de que cada um dos seus níveis estruturais, em virtude de dar de si por si, produz uma estrutura de ordem superior, especificamente dotada de propriedades que, por serem estruturais, não meramente aditivas, são estritamente novas e inteiramente irreduzíveis às da estrutura de que procede. A dinâmica do cosmos, desde a sua própria origem é evolução¹²³. Desde a origem do universo, o radical dinamismo cósmico actualiza-se estruturando-se, produzindo estruturas; e fá-lo ao longo de um processo a que tecnicamente damos o nome de evolução¹²⁴.

6. Talidade e transcendental

São os dois modos de considerar filosoficamente a realidade e a substantividade, segundo Xavier Zubiri: a ordem talitativa – conhecimento científico das notas em cuja virtude uma coisa é tal realidade; e a ordem transcendental – conhecimento metafísico das coisas segundo a sua condição de coisas reais¹²⁵. Por outras palavras: o primeiro oferece um conhecimento empírico; relativo ao facto de «ser tal coisa» esse ente talitativo. O segundo, concede um conhecimento transcendental, relativo ao facto de «ser real» o ente em questão; portanto, um conhecimento metafísico, pertinente à realidade desse ente e à realidade em geral, qualquer que seja a ideia que da realidade e da metafísica se tenha¹²⁶. O

¹²³ Cf ACP, 130.

¹²⁴ Cf IH, 97.

¹²⁵ Cf CA, 59.

¹²⁶ Cf ACP, 173.

autor, no ensaio acerca do legado de Xavier Zubiri, distingue, claramente, dois modos de considerar a realidade e a substantividade das coisas: o talitativo e o transcendental. Assim, talitativamente considerada, uma coisa é o que é por ser *tal* coisa: rocha, maçã, cavalo ou homem. Aparecem, então, na mente três níveis perfeitamente diferenciáveis do real: o simples em si (*tener en propio*), como propriedades emergentes, as notas constitutivas da estrutura (a realidade da pedra); a independência relativamente ao meio, e o controle específico sobre ele, exercitados a partir de um *intus* constituídos como *autos* (a realidade dos seres vivos), a criação de actos e a apropriação de possibilidades como notas constitucionais expressivas de um *autos* íntimo e mais alto que o do animal (a realidade do homem). Fundamento da ordem talitativa é a ordem transcendental: a consideração da realidade de uma coisa não por ser tal coisa, senão por ser, genericamente, coisa real, pelo facto de «estar sendo»¹²⁷.

7. Penúltimidade e ultimidade

Para o homem o certo é e não pode não ser penúltimo, e o último è e não pode não ser incerto¹²⁸. Esta tese gnoseológica do autor traduz duas formas diferentes de saber, o de ciência e o de crença: a primeira defende que o saber certo é-nos dado pelas ciências ditas positivas e pela filosofia¹²⁹; a segunda trata do que se pode saber no domínio das perguntas últimas e de sentido: o do encontro definitivo do homem com o seu sentido último. Do qual resulta um saber incerto uma vez que nem a ciência nem a filosofia são capazes de

¹²⁷ Cf XZ, 116.

¹²⁸ CC, 98.

¹²⁹ Cf *Ibidem*, 96.

oferecer diante dela uma certeza absoluta e ultimamente satisfatória.¹³⁰ Aqui entramos no domínio do saber de crença quer num sentido formalmente religioso, como a reflexão teológica, ou não, como o agnosticismo ou o ateísmo¹³¹. Os vários modos e níveis da realidade da estrutura cósmica no seu todo e nas suas partes estruturais exige este complemento gnoseológico dos vários saberes, pois a realidade impõe, na sua unidade e totalidade, a quem a observa e a estuda, a formulação de perguntas penúltimas e outras, temporariamente, últimas, mas nunca deixará de fazer as perguntas que são e serão de sentido radicalmente último.

Portanto, partindo da metafísica zubiriana, Laín Entralgo desenvolve e sistematiza a sua proposta antropológica enraizada na capacidade dinâmica de um cosmos capaz de produzir todos os modos e níveis de realidade. Conjugando o saber científico, o fenomenológico, o metafísico e o saber de crença, chega à intelecção e ideia de homem a partir da realidade do corpo humano, resultado da configuração de um dinamismo cósmico particular.

Relativamente ao corpo humano, Laín Entralgo preocupa-se sempre por explicar o que a ciência actual diz sobre ele. Mas não aceita a visão dogmática do positivismo científico. Nesta perspectiva, elabora uma ideia de corpo humano dentro de um horizonte histórico e dinâmico de ciência¹³². Logo, esta aparece como ciência ao serviço da

¹³⁰ Cf *Ibidem*, 98-101.

¹³¹ Cf *Ibidem*, 103. Quando o autor fala da sua proposta antropológica, como um *tertium quid superans* entre as teses do materialismo e do dualismo, escreve a propósito do último e do penúltimo: “O certo e o penúltimo, diria um kantiano, é o «fenómeno» da coisa; o último e incerto, a «coisa em si», ou então: se uma tese é metafísica não pode ser científica, e se é científica não pode ser metafísica”. QH, 225-226.

¹³² Bugosa Homar pensa que Laín Entralgo soube conjugar os dois enfoques que lhe permitiram a superação da divisão clássica entre ciências do espírito e ciências da natureza. Cf BUJOSA HOMAR, Francesc – “El concepto de ciencia en la obra de Pedro Laín Entralgo”. *Arbor*. 562-563 (1992) 201.

explicação do corpo humano e não o corpo humano ao serviço da ciência¹³³. À tentação do positivismo em converter a ciência num esquema rígido e estático, Laín Entralgo propõe “uma atitude dinâmica e crítica, isto é, histórica. Não há melhor antídoto contra o dogmatismo científico que a história da ciência”¹³⁴. Por isso, a aproximação científica sobre o cosmos e sobre o corpo humano deve ser vista por este enfoque.

A fenomenologia ou descrição do corpo humano permite-nos perceber o ponto de partida antropológico de Laín Entralgo e a sua conclusão sobre o corpo humano: «o meu corpo: eu»¹³⁵. Sobre este assunto, Diego Gracia esclarece como Laín Entralgo se apoiou na fenomenologia zubiriana a qual constituiu, para o próprio Xavier Zubiri, uma tentativa de complementar e superar a fenomenologia através da sua «noologia». Assim, explica Diego Gracia, para Xavier Zubiri, “(...), a «consciência» torna-se «apreensão»¹³⁶, o «noema» em «por si», a «noese» em «suidade» e a «intencionalidade» em «actualidade»”¹³⁷. É por causa da noologia zubiriana, diz César Redondo, que Laín Entralgo chega a uma metafísica do corpo distinta do que comumente se encontra nos fenomenólogos¹³⁸. Por um lado, tudo o que se apreende há-de ser corpóreo, motivo pelo qual não há apreensão senão de corpos, pois não existem apreensões primordiais supra-sensíveis ou extra-corpóreas: “(...),

¹³³ Ideia que se pode ler no prólogo do libro de GRACIA GUILLÉN, Diego (ed.) – *Ciencia y Vida...*, p. 14.

¹³⁴ GRACIA, Diego – “El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo”. *Arbor*. 562-563 (1992) 93-94.

¹³⁵ Cf CA, 243.

¹³⁶ É o próprio Laín Entralgo que esclarece este termo, no artigo que dedica ao seu mestre: “A apreensão humana da realidade é *ao mesmo tempo e unitariamente* sentiente e intelectiva; sem necessidade de representações intermediárias, o homem apreende nela a realidade de um modo directo e imediato, primordialmente, e fá-lo no acto psicológico do «dar-se conta». No sentido filosófico que Zubiri concede a esta expressão, procedente da nossa linguagem coloquial, dar-se conta é apreender directa e imediatamente a realidade daquilo diante do qual se está”. XZ, 113.

¹³⁷ GRACIA, Diego – *El cuerpo humano...*, p. 96.

¹³⁸ Cf REDONDO MARTINEZ, César – *Origen, constitución y destino...*, p. 107.

o corpóreo é o único objecto adequado da apreensão”¹³⁹. Por outro lado, continua Diego Gracia, “o corpo, enquanto apreendido, actualiza-se-me em toda a sua riqueza talitativa; portanto, como realidade organizada ou «organismo». Mas também actualiza-se-me no seu estar sendo transcendental, isto é, na sua actualidade presencial; isto é o que Zubiri chama de «sôma»”¹⁴⁰. Assim, o organismo é corpo talitativo, enquanto o *sôma* é corpo transcendental. Xavier Zubiri reserva o termo «corpo» só para o corpo transcendental, o qual nos indica, escreve Diego Gracia, que para ele “é esta a dimensão definitiva e definitiva da corporalidade humana. Antes de mais nada e depois de tudo, o corpo é princípio de presença e de actualidade”¹⁴¹. É a partir do corpo enquanto actualizado na apreensão, isto é, do corpo orgânico e somático que Laín Entralgo sistematizará a sua mesma metafísica do corpo. Relativamente a ela, julgamos que a noção de estrutura dinâmica, que apresentamos no capítulo seguinte, será suficientemente elucidativa para, paulatinamente, ir revelando a intelecção lainiana da estrutura do próprio corpo.

A concepção da realidade como dinamismo físico e metafísico, que se configura evolutivamente em estruturas substantivas, que podem ser conhecidas talitativa e transcendentalmente, coloca-nos perante uma nova abordagem acerca da realidade do ser humano: partir do conhecimento da estrutura física humana, da sua realidade corpórea, através do método descritivo, explicativo e compreensivo, para penetrarmos no *intus* metafísico dessa realidade corpórea. É neste processo de indagação da estrutura física humana, que o corpo, na sua estrutura e conduta, impõe-se à inteligência humana como

¹³⁹ GRACIA, Diego – *El cuerpo humano...*, p. 96.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

realidade penúltima, que pode ser conhecida, e como realidade última, que ainda não é, mas pode vir a ser conhecida, e como realidade radicalmente última, enigmática. É a realidade do corpo humano, enquanto estrutura aberta, consciente, que pensa, quer, sente, crê, espera e ama, que impõe que o seu conhecimento e o conhecimento da realidade das estruturas cósmicas, se faça a partir da unidade e da totalidade do seu próprio corpo. O acto de conhecimento, como todos os actos humanos, deixa de ser um acto puramente intelectual porque radica nesta realidade dinâmica, simultaneamente, física e metafísica, última e penúltima pelo qual o corpo é a manifestação ou expressão de um dinamismo cósmico capaz de complementá-lo e de transcendê-lo. É penetrando no *intus* do próprio corpo que a unidade e a totalidade da realidade dinâmica da estrutura humana se vai revelando a quem a quer conhecer e sentir: nada há em mim que não seja físico, talitativo, penúltimo, como nada há em mim que não seja metafísico, transcendental e último. O ser humano constitui-se assim como realidade una, única e total que requer as faculdades todas para se conhecer e conhecer a realidade do mundo. Por isso, julgamos que os conceitos filosóficos fundamentais, que subjazem à ideia de homem em Laín Entralgo, constituem um ponto de partida seguro do ponto de vista filosófico e científico para o conhecimento cada vez mais aprofundado do ser humano. Como qualquer proposta razoável, não esgota a possibilidade de resposta às perguntas nem resolve todas as aporias. Estamos perante uma metafísica cismundana que, aplicada ao corpo humano e à conduta humana, pretende fazer uma reflexão filosófica a partir do mundo onde o homem realiza a sua actividade especificamente humana, pensar, querer, sentir, etc., e tem o seu termo. São as realidades e as possibilidades cismundanas que obrigam o ser humano a pensar, querer e a sentir o que no mundo o afecta. Mas não só. O homem aspira a saber se efectivamente há algo que o

transcende e se é possível ou provável que realmente haja algo nele e para ele que transcende a sua própria morte e a sua história. Deste modo deve ser entendido o ponto de partida da reflexão lainiana acerca do corpo humano para responder à pergunta, «o que é o homem?»

Capítulo dois

O DINAMISMO CÓSMICO: DA COSMOGÉNESE À ESTRUTURA

Laín Entralgo afirma que a pertença da humanidade ao cosmos, mais ainda, “a sua condição cósmica essencial, é a mais directa e imediatamente perceptível da sua realidade”¹⁴². Mesmo que tantas vezes e de modos tão diferentes os filósofos, desde Platão até aos nossos dias¹⁴³, tenham afirmado que algo no homem é acósmico, não cósmico, isto é, que no ser humano haja um princípio constitutivo¹⁴⁴ que não seja produto da evolução

¹⁴² QH, 107.

¹⁴³ Cf *Ibidem*. Acerca da concepção de alma veja-se a síntese que o autor faz da mesma em Platão: 1º) Que o homem, a realidade do homem, consiste na união de dois elementos reais, a alma e o corpo. Por si e em si mesma, a alma tem realidade; 2º) Que a alma é no homem o divino, o invisível, o imortal, o puro, o que permite a contemplação da verdade, da beleza e do bem, o que por natureza deve imperar nele. É, por outro lado, não gerada, anterior por essência à sua união com o corpo; razão pela qual o conhecimento das ideias é na sua raiz reminiscência. Aprender é de certo modo recordar algo que inconscientemente já se sabia; 3º) Que o corpo é no homem o terreno, o visível, o mortal, o impuro, o que com os seus apetites e paixões perturba o conhecimento da verdade, da beleza e do bem, o que por natureza deve obedecer. O corpo, em suma, é a prisão da alma. Platão menospreza ainda o corpo quando faz afirmações do tipo: «coisa má», na qual a alma está como amassada; «intruso» que perturba; «demência» da qual se deve libertar ou só usar quando o seu emprego seja de necessidade rigorosa; 4º) Que o corpo e a alma são separáveis, para além de serem distintos; relativamente à vida, quando a alma se aplica com afinco em procurar e contemplar a verdade, a beleza e o bem, (...); quando se esforça por conseguir a pureza, abstendo-se dos «prazeres impuros» ou corporais; total e definitivamente separável e separada, quando sobrevém a morte. O destino do corpo é a morte e a corrupção; o destino da alma, a vida a sobrevivência, posto que nela tem a vida o seu princípio. Cf ACP, 23-24; CA, 151-175.

¹⁴⁴ Referimo-nos aqui à «alma», em termos gerais, enquanto entidade metafísica concebida como substância imaterial e incorruptível independente e distinta do corpo humano e da matéria. Sobre a evolução da ideia de alma e do seu conceito ao longo da história do pensamento e da filosofia, remetemos para a nota seguinte: Cf FERRATER MORA, José – *Alma*. In DF, vol. I, 74-80.

cósmica, Laín Entralgo considera ser imprescindível, para o momento actual da reflexão filosófica, indicar, com algum rigor, pois sem aquela não teria sido possível a antropologia actual, o que como ciência mais ou menos rigorosa nos ensina hoje a cosmologia¹⁴⁵. Para ele, são três os pontos principais deste ensinamento que estão inter-relacionados: 1º) a origem do cosmos; 2º) a sua consistência real; e, 3º) o facto da sua estrutura e evolução. Matérias que de seguida se passam a expor.

1. A origem do cosmos

Laín Entralgo afirma que, antes do século XX, face ao problema da origem do cosmos, só havia que decidir entre duas crenças: a de que o universo foi criado do nada por acção divina ou a de que existiu sempre¹⁴⁶. Escreve o autor: “Crenças, não verdades racional e objectivamente formuláveis, foram e são, com efeito, tanto a tese cristã da *creatio ex nihilo* do mundo, como a doutrina helénica da repetição indefinida de ciclos cósmicos e históricos”¹⁴⁷.

Laín Entralgo aceita a tese cristã da *creatio ex nihilo*¹⁴⁸. Deus não só é causa primeira de todas as coisas como, pela sua vontade, quis que as coisas por si mesmas fizessem o que elas por si mesmas fazem. Escreve:

¹⁴⁵ Cf QH, 107.

¹⁴⁶ Cf QH, 107.

¹⁴⁷ QH, 107. A estas acrescenta, igualmente, a que se situa entre a cosmologia e a história, isto é, o anúncio marxista da prossecução, também indefinida, de um estado final do acontecer histórico, no qual serão plenamente resolvidas todas as deficiências e todas as necessidades da condição humana. Cf QH, 107.

¹⁴⁸ Em Laín Entralgo, a ideia da realidade do homem apoia-se na concepção cristã de Deus, criador do universo e absolutamente transcendente em relação à realidade por ele criada. Cf ACP, 182-183. Não fazendo parte do nosso trabalho analisar as pontes que o autor estabelece entre a sua proposta antropológica e a teologia, temos de admitir que o dinamicismo estruturista do autor constitui um verdadeiro acicate metafísico

“Além de ser causa primeira da realidade e da duração do universo, Deus quis que por si só, sem a sua directa e imediata intervenção, os entes criados façam o que naturalmente fazem (...). Só Deus é causa de realidade, causa primeira; mas, chamando analogamente «causa» à produção das múltiplas modificações observáveis no mundo criado, os teólogos medievais, (...), pensaram que junto à «causa primeira» da criação operam nela as «causas segundas»”¹⁴⁹.

Seria, então, por virtude destas que se produziriam tais mudanças. As causas segundas, porque pertencem à natureza própria dos entes criados, isto é, radicam nos próprios entes, não requerem, por isso, a acção imediata do poder divino. Explicita o autor: “Deus fez com que as coisas sejam, e por sua vez quis que por si mesmas, pela sua própria natureza, façam o que efectivamente fazem”¹⁵⁰. A esta forma de conceber este tipo de causalidade, Laín Entralgo esclarece que Xavier Zubiri chamou «funcionalidade do real» e não «causação do real», para dar máxima precisão ao conceito de causa, isto é, ao modo genérico de operar as causas segundas¹⁵¹. Como afirma o autor, “a partir do *big-bang* até hoje, o curso temporal do universo tem sido uma cadeia constante de causações segundas (...)”¹⁵².

Através deste recurso teológico medieval das causas segundas, Laín Entralgo não necessita de admitir, hipoteticamente, a intervenção directa ou especial de Deus no cosmos, aquando da criação do homem, porque a criação *ex nihilo* é «anterior» ao *big-bang*, melhor, é o princípio da criação, muito mais parecida com a «singularidade

para a antropologia teológica a partir da sua ideia de realidade, de dinamismo, de matéria, de estrutura e de corpo para entender as «notas» da alma e do espírito.

¹⁴⁹ ACP, 182.

¹⁵⁰ ACP, 183.

¹⁵¹ Cf ACP, 182-183. Laín Entralgo considera que há uma evidente antropomorfização da misteriosa realidade de Deus quando se fala da criação. Perante Deus deve ser o silêncio, embora admita que a antropomorfização é iniludível, porque só o crer que o homem é sua imagem e semelhança e o falar em consequência pode justificar tal ousadia. Cf ACP, 183, nota 1.

¹⁵² ID, 103-104.

essencial» admitida pelos físicos do que com a narrativa bíblica do livro do Génesis. Talvez aqui pudéssemos utilizar a metafísica do autor para dizer o seguinte: Deus, causa primeira, cria, *ex nihilo*, um dinamismo que tem como propriedade essencial o «dar de si» «por si» dotado de todas as causas e de todos os dinamismos configuradores de todas as realidades cósmicas¹⁵³.

Neste mesmo sentido, entende que mesmo as conjecturas dos físicos acerca da singularidade ou não singularidade da explosão inicial do Universo, como as de Stephen Hawking¹⁵⁴, de modo algum excluem essa ideia da *creatio ex nihilo*, à qual só antropomorficamente podem ser aplicados o nosso "antes" e o nosso "depois". Laín Entralgo não encontra maneira diferente de conciliar a tal respeito as suas ideias com as suas crenças¹⁵⁵. Assim, seguindo o pensamento do autor, compreende-se que Laín Entralgo possa dizer e conceber o todo do cosmos ou o todo do universo com *Natura naturans*¹⁵⁶,

¹⁵³ Esta ideia baseia-se, de certa forma, na criação virtual de Gregório de Nissa para quem Deus não criou os seres individualmente. No princípio dos tempos lançou (*katebáleteo*) as fontes (*aphomás*), causas (*aitías*) e virtualidades (*dynámeis*) de todas as coisas. Assim, o Criador origina os princípios, as causas, as potencialidades, dotando-os de um dinamismo intrínseco, que se actualizará na produção ordenada, regular e progressiva de seres cada vez mais perfeitos, até ao aparecimento do homem. O acto criador é, assim, na sua plenitude, uma espécie de condição global para o aparecimento dos seres que virão a surgir por um desenvolvimento posterior, sem que nada de exterior venha a ser acrescentado. Cf PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro – *S. Gregório de Nissa...*, pp. 109-110.

¹⁵⁴ As posições de Stephen Hawking que enveredam, segundo Laín Entralgo, pela não admissão de um «ponto não singular» em que o universo seria um todo finito sem fronteiras e não teria princípio nem fim, simplesmente seria, não nega, contudo, que esse ponto não singular tivesse realidade. Cf CA, 256. Na nossa opinião, esta questão de fundo mantém-se no seu último livro. No capítulo terceiro, *What is reality?*, Hawking defende um realismo dependente do modelo cosmológico observado (“*there is no picture – or theory-independent concept of reality*”) em que baseia a sua visão da natureza na teoria do quantum: negando a existência da singularidade inicial, afirma a existência simultânea de várias versões possíveis do universo a que chama «quantum superposition». S. Hawking pode admitir o que quiser sobre a natureza do universo, mas não pode negar-lhe a sua realidade. Cf HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard – *The Grand Design*. London: Ed. Bantam Press, 2010, pp. 37-59.

¹⁵⁵ Segundo o autor, a cosmologia de Hawking não reduz o Deus do cristianismo à condição de *deus otiosus*, já que a «via cosmológica» não é a única nem a mais idónea de acesso à crença em Deus. Cf CA, 256, nota 1.

¹⁵⁶ *Natura naturans*, é uma expressão com longa história no pensamento filosófico que teve origem em Aristóteles, Próclo, Pseudo-Areopagita e Escotto Eriúgena, foi desenvolvida em Averróis, na escolástica e

«natureza naturante», realidade capaz de engendrar, em consequência, «naturezas naturadas»¹⁵⁷. Noção que será mais desenvolvida quando nos referirmos à evolução do psiquismo humano a partir do todo do cosmos enquanto *Natura naturans*.

Deixando intacta a crença da criação a partir do nada, Laín Entralgo sabe que a história actual da matéria vem revelar um outro cosmos que importa conhecer e interpretar como forma de superar as «crenças» do passado relativamente a este domínio da reflexão científica e filosófica. As descobertas científicas no domínio da mecânica quântica obrigam não só à superação do dogmatismo da razão ou do racionalismo como à do positivismo materialista e fisicista do século XIX. Laín Entralgo considera que só no século XX surgiu o empenho de dar uma resposta científica ao problema da origem do universo. Dois factos assinalaram e iniciaram essa aventura fascinante: um, puramente teórico, mais ainda puramente matemático, a publicação em 1971 do artigo de Einstein, «*Considerações cosmológicas para a Teoria Geral da Relatividade*»¹⁵⁸; e, outro de ordem empírica, a descoberta em 1929 pelo astrónomo Edwin Hubble, segundo a qual as galáxias se afastam umas das outras com velocidade crescente¹⁵⁹. Esta tese, puramente teórica da expansão do universo, deu lugar à hipótese cosmogónica de uma magna explosão originária a que Fred Hoyle deu, involuntariamente, o nome de *big-bang* e que corresponde precisamente ao ponto de partida do processo evolutivo do universo¹⁶⁰.

em São Boaventura, sendo ulteriormente utilizada no Renascimento como noção já estabelecida (Giordano Bruno e Nicolau de Cusa), como se pode ver em FERRATER MORA, José – *Natura naturans y natura naturata*. In DF, vol. II, 252-253.

¹⁵⁷ Cf QH, 63.

¹⁵⁸ Cf QH, 108.

¹⁵⁹ Cf *Ibidem*.

¹⁶⁰ Cf *Ibidem*, 109.

Por que foi aceite a doutrina ou teoria¹⁶¹ do *big-bang* como modelo ou paradigma estandardizado da cosmologia actual? Laín Entralgo justifica esta adopção apresentando uma breve série de factos da observação astrofísica que abonam a favor desta teoria como, por exemplo, a descoberta decisiva de Edwin Hubble – se o universo se encontra em expansão, é preciso concluir que o processo expansivo teve um começo, e que, no minúsculo volume da sua realidade inicial, se encontravam potencialmente toda a massa e toda a energia do universo que contemplamos na actualidade; os dados obtidos no observatório que estudam a forma, o movimento e a composição das galáxias mais afastadas de nós e, por conseguinte, mais «velhas» – dados que expressam objectivamente a realidade pretérita do cosmos; a abundância de hélio no universo; a coetanidade das galáxias situadas para nós à mesma distância; e, sobretudo, a sensacional descoberta por Robert Wilson e Arno Penzias da chamada «radiação de fundo»¹⁶². Esta radiação – metaforicamente conhecida por «eco residual do *big-bang* ou murmúrio fóssil do nascimento do universo»¹⁶³ – é perceptível em todos os lugares e em todas as direcções do espaço e só pode ser explicada como um resíduo electromagnético do que aconteceu nas primeiras etapas da evolução do universo; mais precisamente, na que se produziu poucos

¹⁶¹ Em termos gerais, a teoria científica é um sistema dedutivo em que certas consequências observadas seguem-se da conjugação de factos observados com a série de hipóteses fundamentais do sistema. Cf FERRATER MORA, José – *Teoría*. In DF, vol. II, 777. A teoria do *big-bang* não é forjada num esquema racional ou mental propriamente dito onde não fica reduzida a mera hipótese, mas surge da constatação e observação de determinados factos que levaram à formulação da hipótese e sustentação da teoria. Acerca dos vários modelos da teoria científica, cf ECHEVERRÍA, Javier – *Introdução à Metodologia da Ciência*. Coimbra: Ed. Livraria Almedina, 2003, pp. 61-65.

¹⁶² Cf QH, 109.

¹⁶³ Cf CA, 33-34.

segundos depois da explosão originária e que tecnicamente é designada por «etapa radiante»¹⁶⁴.

Segundo a compreensão e descrição da cosmologia actual, o *big-bang* teve começo numa «singularidade» ou, melhor, numa «singularidade essencial» onde “ $t = 0$ ”. Isto é, descreve o universo como tendo uma via passada finita de 12-15 000 milhões de anos, começando numa singularidade: um acontecimento de temperatura infinita, densidade infinita e volume zero, em que, as leis físicas, tal como hoje se conhecem, falham completamente. A partir de então a idade do universo t é calculada como começando aqui. Por isso, é conveniente rotular a singularidade “ $t=0$ ”¹⁶⁵. Ou de modo ainda mais conciso: “A singularidade é um ponto em que a densidade e a curvatura do espaço-tempo são infinitos, um ponto em que as leis da física não têm mais consistência”¹⁶⁶.

Admitida a teoria do *big-bang*, que vários factores da observação astrofísica atestam, ocorre a explicação e descrição possível de que tudo terá começado por uma explosão originária: da temperatura inicial fabulosamente elevada, a cosmogénese, no seu primeiro minuto, sofre o efeito de um arrefecimento abrupto. Passado um brevíssimo lapso temporal depois do acontecimento originário do *big-bang*, podem ser distinguidas cinco etapas de duração muito distinta: a quântica, a hadrónica, a leptónica, a radiante e a galáctica¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Cf *Ibidem*.

¹⁶⁵ RUSSELL, Robert John – *Cosmology, physical aspects*. In EScR, 172.

¹⁶⁶ EDWARDS, Denis – *Chaos, Religious and Philosophical Aspects*. In EScR, 99.

¹⁶⁷ As cinco etapas da evolução cósmica inicial estão sumariadas nos seguintes livros do autor: Cf IH, 84-85; Cf QH, 110-111. As escalas que os astrofísicos utilizam para medir no tempo a duração das etapas da evolução cósmica em segundos é explicada por Guido Münch, tendo por base um determinado modelo cosmológico: “O modelo descreve as características do Universo para o tempo todo, medido pelo grande cronómetro que é a sua própria dinâmica e expresso na unidade de tempo que intervém na constante de gravitação, na velocidade da luz e no parâmetro de Hubble, isto é, em «segundos». Mas o «segundo» é

1ª. A etapa quântica durou desde 10^{-43} a 10^{-23} segundos. O cosmos foi, durante este momento, um magma constituído por uma mescla de espaço-tempo¹⁶⁸, buracos negros¹⁶⁹ e nada – termo este que não nomeia, claro está, o *ex nihilo* metafísico¹⁷⁰ – puro não ser –, com o qual a tradição cristã define a criação do mundo, mas em sentido astrofísico, não ser

definido pela frequência de uma linha espectral emitida em microondas por um átomo de cézio. Não existindo uma teoria que relacione a microfísica (quântica) do átomo com fenómenos gravitacionais em grande, não existe razão para esperar que o passo do cronómetro medindo a expansão do Universo seja idêntico ao do quântico. A identidade entre ambos os passos aceita-se, geralmente, como um postulado, sendo difícil de provar por observação. Por isso, é importante verificar a consistência entre as idades atômica e cosmológica de acontecimentos longínquos, pelo menos para poder diferenciar entre os modelos cosmológicos”. MÜNCH, Guido – *La observación del universo en épocas cercanas a su origen*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes...*, p. 47.

¹⁶⁸ Na Física, o conceito de espaço-tempo não é o mesmo da Filosofia. Enquanto na Física o que importa é a sua mensurabilidade, isto é, como medi-lo, porque em ciência não se lida com o tempo em si, mas com as mudanças e os eventos que se dão no tempo, sendo, por isso, uma noção fundamental e crucial, o tempo não é objecto da investigação científica, mas um domínio da mesma. Em Filosofia, em suma, o que se procura é uma definição de tempo. Situando-nos apenas no plano do progresso da Física, este mostra como a natureza destas realidades físicas escapam à compreensão científica. Falando do universo, não se pode dizer que ele *ocupa* o espaço e que ele se *insere* no tempo. Da mesma maneira que a matéria, estas dimensões é que estão incluídas no universo. Pareceria mais apropriado dizer que é o próprio universo que cria o espaço e o tempo nos quais ele se estende e perdura. Mas, neste ponto, os cientistas sabem que estão no limite da compreensão do real. Cf TRUSTED, Jennifer L. – *Space and Time*. In EScR, 820-825; REEVES, Hubert – *Um pouco mais de azul...*, pp. 10; 29; 159-164; ANILE, Ângelo Marcello – *Espaço-tempo*. In EE, vol. 9, 90-120. Neste artigo, o autor expõe a teoria do espaço-tempo de forma mais exaustiva e satisfatória. Cf, ainda, EVERS, Dirk – *Time: physical and biological aspects*. In EScR, 893.

¹⁶⁹ Um «buraco negro» é um objecto com um campo gravitacional tão intenso que a velocidade de escape excede a velocidade da luz. Nem mesmo a velocidade da luz, aproximadamente 300.000 Km/s, pode escapar do seu interior, daí a utilização do termo negro, pois se não há luz sendo emitida ou reflectida o objecto é invisível. O termo *buraco* não é empregue no sentido usual, uma vez que traduz a propriedade de que os eventos no seu interior não são vistos por observadores externos. Teoricamente a massa de um buraco negro pode ser de qualquer tamanho, de microscópico a astronómico, e com apenas três características: massa, *momentum* angular ou *spin* e carga eléctrica, isto é, buracos negros com essas três grandezas iguais são indistinguíveis. Uma vez que, depois de formado, o seu tamanho tende para zero, isso implica que a sua densidade tenda para o infinito, tornando-se assim um buraco negro. No tempo zero, a densidade e a temperatura valem infinito o que matematicamente se chama uma singularidade. Convém sublinhar e ter presente que a física teórica ainda que, até ao momento, não prove a existência de buracos negros na natureza, consente na sua existência só a nível teórico porque é sempre prudente esperar algum tempo antes de adoptar uma tese audaciosa pois os profissionais da física eliminam regularmente uma boa parte das novas teorias. Cf REEVES, Hubert – *Um pouco mais de azul...*, pp. 22;237-239; e, FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio – *De cómo estalló todo*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes...*, p. 67.

¹⁷⁰ Em síntese: a *Creatio ex nihilo* refere-se à visão de que o universo, o todo do espaço-tempo, é criado por um acto livre de Deus a partir do nada, que nem sequer saiu de alguma espécie de matéria pré-existente ou da própria substância divina em si. Esta opinião foi amplamente, embora não universalmente, aceite no início da Igreja Cristã, e foi formalmente definida como dogma, em 1215, pelo IV Concílio de Latrão. Cf WARD, Keith – *Creatio ex nihilo*. In EScR, 184.

nenhum dos entes que os físicos detectam e medem. A temperatura era de 10^{32} graus Kelvin e as quatro forças do cosmos – gravitacional, electromagnética, nuclear forte e nuclear débil – ainda não se tinham diferenciado entre si. Assim, poder-se-á dizer que o cosmos, inicialmente, era dinamismo indiferenciado, dinamismo puro.

2ª. À etapa quântica seguiu-se a etapa hadrónica, que durou desde 10^{-23} a 10^{-4} segundos após o momento zero. A temperatura descomunal da etapa anterior desceu consideravelmente, permitindo a formação das partículas chamadas quarks e de outras partículas cósmicas verdadeiramente elementares e o agrupamento delas em hadrões (do grego *hadros*, forte) ou partículas pesadas, como o próton, o neutrão e o mesão, com as suas antipartículas correspondentes. A elas se uniam os fotões – partículas radiantes, não materiais – produzidas na colisão entre as partículas e as suas antipartículas correspondentes que, com os fotões, compunham a matéria-energia do nosso universo incipiente.

3ª. Com a descida progressiva da temperatura, tornou-se impossível a produção de hadrões, mas não a de leptões (do grego *leptos*, ligeiro), como o electrão, o muão e os neutrinos. Assim, se passou da etapa quântica à leptónica do cosmos que durou de dez milésimos de segundo a uns vinte segundos, a partir do instante zero. O cosmos foi durante esse momento um magma em que dominavam os fotões e os leptões: electrões e positrões, neutrinos e antineutrinos.

4ª. Com a sucessiva descida da temperatura, o universo entra na sua etapa radiante. No início da mesma abundavam os electrões; mas quando a temperatura ficou aquém dos três mil milhões de graus, os leptões desintegraram-se, libertando uma enorme quantidade de fotões. Resíduo desta etapa, pensam os cientistas, é hoje a radiação de fundo que Arno

Penzias e Robert Wilson descobriram. Pouco depois se formaram os primeiros átomos estáveis; primeiro o deutério e o hélio, logo o trítio ou trício e o lítio. Nesta fase formou-se uma enorme quantidade de fotões, e a radiação dominava amplamente no universo.

5ª. Por último, começa a etapa galáctica do cosmos, uns vinte e nove segundos desde o *big-bang* inicial. Como se produziu a fragmentação do magma precedente - uma mescla uniforme de partículas elementares e fotões - para dar lugar às galáxias que hoje vemos? Os astrónomos ainda o discutem. O certo é que dentro delas estão as estrelas, os átomos pesados e os sistemas solares, e que elas são para nós o resultado do processo cosmogónico. Nesta etapa, na qual ainda nos encontramos, dá-se a formação de galáxias e a sua particular evolução¹⁷¹.

Pelo que, em síntese, fica descrito, tudo parece indicar que, na génese do universo em que habitamos, primeiro foi a radiação, em forma seguramente diferente da que hoje adopta a energia radiante; e dela se formariam as primeiras partículas elementares. Mas, escreve o autor, para explicar por que razão no actual universo visível, há tanta matéria e tão pouca antimatéria¹⁷² é preciso concluir que, entre as numerosas partículas elementares a que deu lugar a radiação originária, são os protões e os electrões as que predominam na

¹⁷¹ Cf QH, 110-111. Acerca dos problemas físicos e metafísicos que o modelo *standard* do *big-bang* coloca aos astrofísicos, cf FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio – *De cómo estalló todo*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes...*, pp. 67-69.

¹⁷² Este é ainda um problema de investigação científica em cosmologia: saber por que é que o universo contém mais partículas do que antipartículas. Este problema é chamado de assimetria bariónica e a teoria para descrever a resolução é chamada bariogénese. Os problemas da bariogénese e da inflação cósmica estão intimamente relacionados com a física das partículas e a sua resolução pode vir da teoria de altas energias e de experiências no acelerador de partículas, mais do que através da observação do universo. Sobre este assunto e as várias etapas do *big-bang* pode ler-se o seguinte texto: GRATTON, Lívio – *Universo*. In EE, vol. 9, 79-88.

constituição dos objectos materiais sensorialmente perceptíveis ao homem; e, como consequência, que os protões nascidos da radiação nela podem desintegrar-se.

Assim se compreende o vivo interesse dos físicos em conhecer a vida média do protão, que, por ter uma duração muito longa, poderia dar razão científica da relativa perduração das coisas que vemos¹⁷³. O que permite afirmar com grande segurança que quase todos os protões formados desde a origem do cosmos, incluindo, portanto, os que são parte integrante dos nossos corpos, perduram e perdurarão durante muito tempo intactos, tendo em conta a duração específica desta partícula¹⁷⁴. Neste plano, o das partículas elementares, toda a realidade cósmica é constituída por matéria e energia: somos cósmicos porque estamos constitucionalmente formados pela mesma realidade cósmica que deu origem ao cosmos.

Admitida a realidade do *big-bang* como ponto zero da evolução do universo, dois problemas se colocam a qualquer mente reflexiva: primeiro, saber o que sucessivamente aconteceu para que dessa magna explosão resultasse o universo actual; e, segundo, encontrar uma ideia razoável acerca do que pode haver antes dela.

Se foi assim, nos primeiros instantes, há 14 000 milhões de anos, Laín Entralgo formula uma série de perguntas: O que existia antes do *big-bang*, antes da matéria-energia, do espaço-tempo? Que resposta pode dar a ciência a esta pergunta e a esta questão radical? Por outras palavras: antes da radiação originária, isto é, do *big-bang*, o que houve? Ou

¹⁷³ Cf CA, 51.

¹⁷⁴ Cf *Ibidem*, 47.

ainda: se o *big-bang* teve começo numa «singularidade essencial», em que $t = 0$, o que havia antes dessa singularidade?¹⁷⁵

Neste ponto da sua reflexão, o autor, problematizando ainda mais a questão da origem do cosmos, responde com quatro perguntas: primeira) Um nada absoluto, do qual, por obra de um acto criador *ex nihilo*, alcançou existência física esse primeiro gérmen da cosmogénese?; segunda) “A radiação originária foi porventura o resultado de um processo cosmogónico anterior a ela e ao nosso universo?; terceira) Voltará a vigorar a ideia de que a existência e o curso do universo são a repetição indefinida de ciclos sempre iniciados por um mesmo Ano Novo cósmico?; quarta) “Se não, qual será o fim do universo: a aniquilação ou a transfiguração?”¹⁷⁶ Perguntas que constituem verdadeiras dificuldades e cuja resposta transcende o verdadeiro conhecimento científico¹⁷⁷.

Qual a intenção de Pedro Laín Entralgo ao questionar deste modo e expor de maneira tão excessivamente técnica e excessivamente concisa o conteúdo atrás descrito? A resposta encontra-se na sua proposta antrópo-cosmológica superadora de todo o dualismo de origem platónico, aristotélico e cartesiano e de todo o monismo materialista a partir da sua ideia e concepção metafísica de «monismo dinamicista»¹⁷⁸ ou «dinamicismo»¹⁷⁹ que implica e requer uma nova noção de matéria cósmica¹⁸⁰ e, conseqüentemente, uma nova antropologia, isto é, uma nova ideia ou visão do homem sobre si mesmo. É essa nova ideia

¹⁷⁵ Cf QH, 111-112.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Cf FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio – *De cómo estalló todo*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes...*, pp. 67-69.

¹⁷⁸ Cf IH, 132.

¹⁷⁹ Cf *Ibidem*.

¹⁸⁰ Cf QH, 112.

de matéria que o autor desenvolve e propõe nas suas obras de carácter antropológico, como veremos desenvolvido mais adiante. Por outras palavras: os pressupostos antropológicos lainianos, como continuaremos a ver, requerem uma nova reflexão e, conseqüentemente, implicam uma nova ideia e visão do homem que se sistematizam na sua proposta antropológica a partir, não só mas também, desta sua visão cosmológica da matéria.

A proposta cosmológica de Laín Entralgo, como se poderá observar, insere-se dentro de uma mundividência histórica. Para o autor, o conhecimento histórico confere consistência intelectual e clareza ao saber científico, se se tiver em consideração o valor e a utilidade que ele tem por si mesmo¹⁸¹. Se, por um lado, a aproximação lainiana à realidade, procura e parte de uma sustentação científica, por outro, não se reduz a ela, e abre-se à metafísica, através do seu dinamicismo cósmico. Desenvolve-se, assim, dentro de uma metodologia científica da descrição, explicação e compreensão do cosmos de acordo com o saber que se foi adquirindo ao longo da história da reflexão humana sobre o universo. À qual acrescenta os novos dados das ciências empíricas na tentativa de superar as doutrinas tradicionais e que até então vigoravam, como o dualismo hilemórfico e o materialismo fisicista e mecanicista.

Para além de desenvolver a sua cosmologia neste plano, Laín Entralgo tem de propor, agora, a sua ideia de cosmos e em que consiste a sua realidade material e energética, que assenta sempre na tríade hermenêutica seguinte: saber de ciência, saber filosófico e saber de crença¹⁸². Ou se quisermos, entre o saber penúltimo, saber de ciência,

¹⁸¹ Cf PHC, 13-20.

¹⁸² Reconhecendo que os saberes científico, filosófico e de crença têm premissas e métodos diferentes, não têm por que excluir-se, uma vez que todos, a seu modo, contribuem para a compreensão da condição cósmica

e o saber último, saber de crença¹⁸³. Devemos precisar que a reflexão cosmológica de Laín Entralgo, que parte do conhecimento e teoria científicas, visa sobretudo a compreensão da realidade da matéria na sua consistência e elementaridade, sem perder o seu carácter histórico, isto é, a cosmologia enquanto pressuposto da sua proposta antropológica tem valor histórico. Estamos, por isso, diante de uma proposta antropológica actual, dinâmica e crítica, porque a verdade é histórica ou tem valor histórico, não dogmático no sentido estático e rígido.

2. Consistência real do cosmos: matéria e energia

Laín Entralgo, interrogando-se sobre a consistência real do cosmos, isto é, de que é que está feito o universo, responde tendo presente que a resposta quase imediata de quase todos os homens cultos será: «De matéria e de energia»¹⁸⁴. Da matéria que vejo nos astros, da que não vejo, mas que toco com o meu rosto quando me desloco com alguma rapidez no ar que me rodeia, e que vejo e posso tocar em qualquer um dos inumeráveis objectos naturais ou artificiais de que está cheio o mundo em que vivo¹⁸⁵. Da energia, que pode ser mecânica, gravitacional, térmica, eléctrica, magnética, química, de que falam os livros

do ser humano. É a este contributo dos vários saberes que Laín Entralgo recorre para fundamentar a sua proposta antrópo-cosmológica. O conhecimento que cada saber faculta, por si mesmo, a outro saber, complementa, completa e unifica a compreensão daquilo que procuramos entender: neste caso o conhecimento do cosmos e o lugar do homem num universo em evolução.

¹⁸³ Cf CC, 98.

¹⁸⁴ Cf QH, 113.

¹⁸⁵ Cf *Ibidem*.

científicos, e cuja actividade dá lugar aos movimentos e transformações de todos esses corpos materiais¹⁸⁶. Vejamos em que consiste a matéria e a energia.

2.1. Matéria e energia

A pergunta que se impõe, como ponto de partida para sabermos em que consiste a matéria, é e não pode deixar de ser esta mesma que o autor formula nestes termos: “essencialmente, em última instância, o que é a matéria do universo?”¹⁸⁷

Antes de desenvolvermos a resposta a esta pergunta, parece-nos pertinente referir aqui a distinção que Laín Entralgo faz entre «física existencial»¹⁸⁸ e «física racional»¹⁸⁹, para compreendermos melhor o que é a realidade material, para o autor.

Começa por relembrar que, no pensamento original e pré-científico, considera-se «material» uma realidade quando de maneira perceptível afecta os nossos sentidos¹⁹⁰. E, contrariamente, os entes que se denominam por imateriais não são e não podem ser sensorialmente percebidos; pelo qual só por conjectura pode ser feita a afirmação da sua realidade¹⁹¹. Para o autor, a afectação pode adoptar dois modos distintos entre si. Por um lado, porque há realidades que se nos tornam perceptíveis pela resistência que nos oferecem, visto que se opõem passivamente à acção táctil, por exemplo, a pedra sobre a qual ponho os meus dedos; por outro lado, porque se interpõem como obstáculos diante

¹⁸⁶ Cf *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 115.

¹⁸⁸ Cf CA, 19.

¹⁸⁹ Cf *Ibidem*, 19.

¹⁹⁰ Cf *Ibidem*.

¹⁹¹ Cf *Ibidem*, 19-20.

dos meus olhos, por exemplo, os corpos visíveis, sejam estes opacos ou translúcidos. A transparência absoluta das coisas torná-las-ia invisíveis, inexistentes para a vista, não só porque, com a sua consistência, tornam mais ou menos difícil a penetração do nosso corpo na sua massa – o ar para o rosto do ciclista, a água para o esforço do nadador – mas também porque agressiva ou carinhosamente chegam activamente até aos órgãos capazes de as sentir: a onda sonora do ar, a luz suave ou ofuscante, o vento na cara, o perfume ou a fetidez de substâncias odoríferas¹⁹². Escreve Laín Entralgo: “Sem o rodeio de um raciocínio consciente ou inconsciente, (...), a realidade do mundo exterior torna-se-nos patente pela resistência diversa que a sua condição material opõe ou impõe aos nossos sentidos”¹⁹³.

Depois desta distinção sobre a experiência que os nossos sentidos fazem da realidade, outra deve ser feita, entende o autor, no domínio daquilo a que chamamos «física». Escreve:

“Se genericamente chamamos *física* ao nosso saber acerca das realidades materiais, poder-se-ia muito bem dizer que há uma «física existencial», o conjunto de saberes que outorga a percepção imediata do mundo exterior, baseados na resistência desse mundo aos nossos sentidos; e uma «física racional», a que resulta de explicar mediante a razão filosófica e científica o que em si mesmas são as coisas materiais – o astro, a pedra, a árvore, o homem –, precisamente enquanto materiais”¹⁹⁴.

A resistência do mundo, o modo como o mundo cósmico é para nós, é o conceito-chave da física que apelida de existencial. Na visão intelectual do mundo cósmico, o que é em si mesmo esse mundo, tem seu fundamento a física racional. Esta é,

¹⁹² Cf *Ibidem*, 20.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

pois, a que deve dar resposta idónea à interrogação em que o problema do autor agora se expressa: saber o que é a matéria¹⁹⁵.

Feita tal distinção, e referindo-se à própria ideia de matéria, que muitas vezes tem sido apresentada e proposta no campo da física e da filosofia, o autor afirma que ela não é falsa, mas sim insuficiente, porque a matéria não é o que dela costumam dizer os livros de texto¹⁹⁶, nem é *res extensa*, como afirmou René Descartes¹⁹⁷, nem a *vis* («força») como a definiu Gottfried Leibniz¹⁹⁸, nem o que qualitativa e quimicamente se diferenciava nos átomos de Robert Boyle, John Dalton¹⁹⁹ e na química posterior²⁰⁰. Como se pode ver, para Laín Entralgo, o tema da matéria está a ser apresentado de modo insuficiente quer pelos manuais escolares e universitários, quer pelos próprios autores que cita e se debruçam especificamente acerca desse tema.

¹⁹⁵ Cf *Ibidem*.

¹⁹⁶ Os «livros de texto» são os manuais escolares, que servem de base de consulta aos alunos que frequentam os diversos graus de ensino, que contêm textos desadequados e fazem exposições imprecisas ou mesmo erradas sobre o tema da matéria.

¹⁹⁷ A resposta de René Descartes à pergunta, o que é a matéria em geral, sob a sua aparência diversa e sensível, é resumida por Laín Entralgo deste modo: “Para o geómetra Descartes, a nota mais elementar e essencial da matéria é a extensão. Todo o corpo material é extenso, tem a sua extensão, e por isso resiste aos meus sentidos quando me ponho em contacto com ele. Contra a doutrina então tradicional, a matéria não é pura passividade, visto que a propriedade de ter extensão e resistir leva consigo a existência de um princípio de actividade”. ACP, 55. Sendo *res extensa*, a matéria é espacial e mensurável, logo, matematizável, não só nas suas proporções estáticas como também em todos os seus movimentos e actividades. Cf ACP, 58.

¹⁹⁸ Para Gottfried Leibniz, ao contrário de René Descartes, a *res extensa* não é a essência da matéria, mas uma propriedade sua na qual se manifesta algo mais profundo do que a extensão: a essencial exigência da extensão que possuem os corpos extensos em si mesmos, isto é, um princípio último da sua realidade. Enquanto extensa e, por conseguinte, enquanto raiz e agente de todos os restantes modos de manifestar-se – peso, cor, som, cheiro, acções químicas, etc. –, a matéria é em si mesma actividade, força, *vis*. A realidade de «ser coisa» consiste ultimamente em «ser força». Cf ACP, 64.

¹⁹⁹ Tomando como referência este autor, o conhecimento que adquire da experiência em laboratório da matéria, nomeadamente do «elemento químico», condu-lo à teoria da mesma que é sintetizada desta forma, por Laín Entralgo: “Dalton não se contentou com esta concepção empírica do elemento material e, passando da experiência à teoria, pensou que os elementos químicos estão ultimamente formados por átomos indestrutíveis e indivisíveis, idênticos entre si em cada elemento e só por sua massa se distinguem uns dos outros”. CA, 26.

²⁰⁰ Cf QH, 113.

Na tentativa de superar, quer as concepções filosóficas acima referidas, quer as da química atómica, Laín Entralgo concebe e define a matéria como uma das múltiplas formas que adopta o dinamismo radical do cosmos na sua evolução²⁰¹. Por outras palavras: o cosmos, na sua essência, «é» dinamismo; e a matéria uma das formas que o radical dinamismo cósmico adopta. Tese que veremos mais adiante desenvolvida.

Como é que Laín Entralgo chega a esta «simples formulação»²⁰² da matéria, como ele próprio lhe chama? Segundo ele, são três os passos decisivos, que devem ser referidos no curso do pensamento científico do século XX, que o conduziram até à formulação simples precedente.

Primeiro – As novidades de carácter cosmológico que surgiram da descoberta da radioactividade. Se o corpo radioactivo emite espontaneamente raios gama e estes, como os seus irmãos raios X, são pura radiação electromagnética, é preciso admitir que uma parte da matéria desse corpo se converte, por si mesma, em energia radiante. Mas, para lá do que até então se pensava, a matéria - neste caso, essa parte do átomo radioactivo - deixa de ser matéria e transforma-se em energia. Daí que o autor coloque novas questões, no sentido de problematizar ainda mais a questão em causa: saber, de facto, o que são a matéria e a energia²⁰³. Serão meras possibilidades de ser que se realizam num ou noutro sentido segundo as condições a que natural e experimentalmente é submetida a realidade física?²⁰⁴ Tomando por exemplo a experimentação empírica com altas energias nos

²⁰¹ Cf *Ibidem*.

²⁰² Cf *Ibidem*.

²⁰³ Cf *Ibidem*, 113-114.

²⁰⁴ Cf *Ibidem*, 114.

aceleradores de partículas, como a que se pratica no Centre Européen de Recherche Nucléaire (CERN) de Genebra, Laín Entralgo afirma que aquela nos mostra que um processo rigorosamente inverso ao da radioactividade permite transformar a energia em partícula elementar, isto é, numa minúscula porção de matéria²⁰⁵. Logo, a pergunta que novamente se impõe a Laín Entralgo: o que é, em última instância, a matéria, em que consiste a realidade de uma partícula elementar?

A resposta a este problema, que deriva desta interrogação fundamental, deve ser procurada, pensa Laín Entralgo, quer pelos físicos quer pelos filósofos. Pergunta o autor: como deve ser encontrada a resposta no plano da cosmologia e da filosofia? Para ele, no campo da cosmologia e da física, uma resposta, de certo modo, mas não definitiva, já foi dada pelo famoso «princípio da complementaridade» de Niels Bohr²⁰⁶. Mas não devem ser excluídas as especulações de Werner Heisenberg²⁰⁷, com o seu «princípio da indeterminação ou da incerteza», nem a de outros físicos²⁰⁸. Na opinião de Laín Entralgo, uma resposta adequada é, pois, peça-chave para que seja completa a passagem da física e da cosmologia «modernas» – as que Galileu e Isaac Newton iniciaram no século XVII, à física e à cosmologia «actuais» – as que Max Planck e Albert Einstein iniciaram nos começos do século XX²⁰⁹. De facto, o surgimento da física quântica, que trata do

²⁰⁵ Cf *Ibidem*.

²⁰⁶ Acerca do princípio da complementaridade, podem ler-se os seguintes artigos: Cf FOLSE, Jr.; Henry J. – *Niels Bohr*. In EScR, 71-73; SCHÄFER, Lothar – *Em Busca da Realidade Divina, A Ciência como Fonte de Inspiração*. Lisboa: Ed. Ésquilo, 2003, pp. 221-224; 278.

²⁰⁷ Acerca do Princípio da Incerteza, pode ler-se: BARROW, John D. – *Heisenberg's Uncertainty Principle*. In ESR, 391-392; e SCHÄFER, Lothar – *Em Busca da Realidade Divina...*, pp. 231-241.

²⁰⁸ Cf QH, 114.

²⁰⁹ Cf *Ibidem*.

microcosmo ou das partículas, *quanta*, existentes no interior do átomo, está a impor um novo paradigma de investigação científica. Esta põe diante do físico uma nova realidade até ao momento desconhecida, mas que, a partir de agora, se dá a conhecer através da análise científica da realidade do universo. Seguindo o pensamento do autor, pergunta-se: o que expressa o «princípio de complementaridade» de Niels Bohr? Segundo Laín Entralgo, Niels Bohr deu uma resposta, mediante o seu famoso princípio, que é a expressão da essencial ambiguidade gnoseológica inerente à concepção quântica da realidade e da objectividade, isto é, uma mesma realidade pode ser objecto de duas representações que mutuamente se excluem²¹⁰. Neste caso, está a falar-se da representação corpuscular e da representação ondulatória da realidade cósmica, quando o conhecimento científico que dela se tem penetra até ao limite a que a física até hoje pôde chegar. A este propósito, Laín Entralgo observa que «o princípio de complementaridade» expressa uma constatação meramente descritiva dos factos experimentais, mas não oferece uma explicação conceptual da realidade, isto é, não diz mediante conceitos, quer matemáticos quer filosóficos, o que é esse ente real em si mesmo, a partícula, que existe podendo ser dois modos da realidade física que entre si se excluem²¹¹. Relativamente ao «princípio de indeterminação» de Werner Heisenberg, Laín Entralgo segue o pensamento do físico alemão, que, referindo-se à realidade última das partículas, que podem ser matéria ou energia, segundo as condições em que fisicamente existam, só poderia oferecer-se à mente do físico como uma formalidade matemática, surpreendente actualização do que foram os números de Pitágoras e as figuras geométricas de Platão frente aos átomos materiais

²¹⁰ Cf IH, 91.

²¹¹ Cf *Ibidem*.

invisíveis de Demócrito²¹². A análise científica da matéria cósmica terminaria, segundo o próprio Werner Heisenberg, no «algo» enigmático de uma realidade transmaterial e transenergética que pode fazer-se matéria ou energia; um «algo» só apreensível mentalmente mediante a formalização matemática²¹³. Estamos diante de um salto quântico e epistemológico que, para além de ser um grande desafio científico constitui, simultaneamente, um problema de ordem filosófica, porque a realidade da matéria exige uma nova compreensão e uma nova reflexão sobre o real: “parece que a física bate à porta da metafísica”²¹⁴.

No campo da filosofia, expõe o autor, a resposta adequada deve conter e reflectir os dados da ciência actual para não ficar no plano da crença, isto é, a cosmologia filosófica deve apresentar-se como verdade formulada racional e objectivamente sem perder o seu carácter hermenêutico. O novo paradigma que emerge da cosmologia actual é um real desafio e um problema filosófico que só pode ser resolvido, segundo Werner Heisenberg, negando a possibilidade de uma interminável divisão física da matéria e aventurando uma hipótese ontológica acerca das partículas verdadeiramente elementares²¹⁵. Aos novos avanços do conhecimento científico falta uma profunda e renovada reflexão filosófica, na opinião de Laín Entralgo, porque a filosofia não pode ficar indiferente ao contributo que o conhecimento científico oferece no domínio do conhecimento do real²¹⁶.

²¹² Cf CA, 49.

²¹³ Cf *Ibidem*.

²¹⁴ D'ESPAGNAT, Bernard; KLEIN, Étienne – *Olhares sobre a matéria...*, p. 12.

²¹⁵ Cf CA, 49.

²¹⁶ Cf *Ibidem*.

O segundo passo que conduziu Laín Entralgo à sua definição de matéria tem a ver com as consequências científicas e filosóficas mais imediatas da aceitação geral da teoria do *big bang*²¹⁷. Se a realidade cósmica imediata, posterior à grande explosão originária, foi esse magma de mini-buracos negros de que falam os astrofísicos David Schramm e Stephen Hawking, isto é, se a evolução do universo começou por uma ausência total de partículas elementares e se, por conseguinte, as formas mais primitivas da matéria emergiram desse magma, teremos, necessariamente, de pensar que nem genética nem constitutivamente se pode afirmar que, na sua essência, a realidade última do cosmos é uma combinação funcional unitária de matéria (nas diferentes formas em que se oferece aos nossos sentidos e à observação experimental) e energia (diferenciada nas diversas formas que os livros de física nomeiam e descrevem)²¹⁸. Deste modo a pergunta subsiste e persegue o pensamento de Laín Entralgo: o que é essencialmente, em última instância, a matéria do universo?²¹⁹

O problema da matéria e a procura por desvendar o que a matéria é, converte-se, na obra do autor, numa das chaves de leitura para compreender a sua concepção da realidade cósmica e, conseqüentemente, da realidade humana. Por isso, a concepção que Laín Entralgo tem de cosmos é uma resposta de âmbito metafísico fundada no que a ciência cosmológica diz sobre a matéria que compõe o todo do universo. Resposta que, na sua concepção, tem por fim alcançar a inteligência e a compreensão do universo e do seu conteúdo. Resposta metafísica porque o fundamento da matéria e do real é em última

²¹⁷ Cf QH, 114.

²¹⁸ Cf *Ibidem*, 114-115.

²¹⁹ Cf *Ibidem*, 115.

análise enigmático no seu «como», para a ciência, e no seu «que», para a filosofia. Por outras palavras: se, por um lado, o saber científico, na obra antropológica do autor, assume um carácter histórico, por outro, na aproximação à realidade, tem carácter estritamente científico, isto é, parte do que se conhece no âmbito da ciência, para fundar a sua metafísica. Por isso, quando afirma que a sua antropologia quer ser «científico-metafísica», o que está a afirmar é que deseja partir da consideração científica da realidade para, em seguida, se elevar à reflexão metafísica precedida pela sua análise fenomenológica²²⁰. Assunto que, pela relevância que tem, será analisado, no momento da valorização crítica.

Terceiro passo na sua definição de matéria: sabendo bem que a resposta não é completa nem definitiva, pois a sua enunciação pede um desenvolvimento científico e filosófico mais amplo, escreve Laín Entralgo que faz sua, sem reservas, a que Xavier Zubiri propõe em *Estructura dinámica de la realidad*: “«A realidade do cosmos é, em si mesma, dinamismo (...)»”²²¹.

No momento presente, qualquer reflexão que se pretenda séria e se questione sobre o que cientificamente é a matéria não pode alhear-se do que a ciência actual afirma sobre o que é uma partícula elementar. Vejamos, no subcapítulo seguinte, como Laín Entralgo expõe e desenvolve este tema de efectiva importância para nos aproximarmos cada vez mais da compreensão do que realmente ela é. Tratará, assim, de dar uma resposta válida

²²⁰ Cf GRACIA, Diego – *El cuerpo humano...*, p. 93.

²²¹ ZUBIRI, Xavier – *Estructura dinámica de la realidad*. Apud QH, 115. Elencamos apenas o terceiro passo que, por questões de sistematização do nosso trabalho, aparecerá devidamente exposto e desenvolvido no subcapítulo seguinte dedicado ao dinamicismo cósmico. O livro de Xavier Zubiri analisa o momento dinâmico da realidade, o que denomina por «dar-de-si», isto é, «por si» (substantividade), a realidade «dá-de-si» (dinamismo). Encontra-se, em edição On-line, quase toda a obra de Xavier Zubiri, no sítio que a seguir transcrevemos: <http://www.zubiri.org>.

distinguindo nela três pontos: a realidade, a elementaridade e a consistência das partículas subatômicas.

2.2. As partículas elementares

Na transição do século XIX para o século XX, assistiu-se a uma mudança na concepção atômica da matéria. Como escreve Laín Entralgo, “a passagem da mera admissão hipotética do átomo, enquanto elemento indivisível e último da matéria, à plena evidência experimental da existência real dos átomos divisíveis em partículas subatômicas, deu início à física quântica: do átomo às partículas elementares”²²². Deste modo, a física penetra o mundo do infinitamente pequeno, o mundo da microfísica.

Aqui, não se pretende expor as descobertas feitas pelos físicos, que conduziram ao desenvolvimento e à divisão da Física em clássica e quântica. Queremos antes registrar o porquê da sua divisão. Os físicos, como Bohr, Heisenberg, Schrödinger, De Broglie, Dirac, Pauli e Fermi, escreve o autor, “mostraram a impossibilidade de representar através de modelos intuitivos e delineáveis a estrutura do átomo; criaram o instrumento matemático requerido pelo estudo da estrutura subatômica da matéria, a mecânica quântica: uma visão matemática da realidade material em que se combinam a teoria dos *quanta* e a da relatividade”²²³. O que Laín Entralgo pretende, quando trata do tema da matéria e a expõe de acordo com o saber da ciência actual tem por fim, sobretudo, alcançar o propósito da sua empresa antropológica. Para o autor, como ele próprio admite, “uma concepção actual do corpo humano exige que se conheça com alguma precisão, (...), aquilo que, para a

²²² CA, 61.

²²³ *Ibidem*, 62-63.

ciência e a filosofia actuais, é o modo da realidade a que o nosso corpo essencialmente pertence: a matéria”²²⁴. Partindo destes dados e do que diz a anatomia e a fisiologia, procurou construir uma teoria geral da matéria²²⁵. Para isso, no seu livro *Cuerpo y Alma*, no capítulo primeiro *Sobre la Materia*, Laín Entralgo faz uma resenha histórica sobre o tema começando em Aristóteles e terminando em Rutherford-Bohr. Começa com a explanação e significado inicial do termo matéria; e termina com o contributo da ciência actual, nomeadamente, da microfísica e da astrofísica; e do contributo de ambas para a compreensão da realidade da matéria no domínio das partículas elementares²²⁶. Se a microfísica explica e descreve a estrutura do átomo, a astrofísica explica e descreve a dinâmica do universo²²⁷.

A que conclusões chega o autor, depois de expor os factos que se podem observar na estrutura do átomo, nas suas partículas elementares, e na exploração da dinâmica do universo?

Primeira: Para um físico ou um químico da última década do século XIX, a realidade do cosmos encontra-se integrada por dois componentes básicos e irreduzíveis entre si, a matéria e a energia. A primeira, constituída por átomos indivisíveis e pela combinação dos átomos em moléculas. A segunda, concebida como causa e efeito da interacção mecânica,

²²⁴ *Ibidem*, 51.

²²⁵ Cf *Ibidem*, 41.

²²⁶ Cf *Ibidem*, 15-29.

²²⁷ Cf *Ibidem*, 29.

gravitacional e electromagnética dos átomos e das moléculas segundo campos de força²²⁸ e susceptível de redução a leis causais deterministas ou estatísticas²²⁹.

Conhecedor deste desenvolvimento da física do átomo e das partículas subatómicas, o autor sabe que a anterior visão da realidade cósmica foi abolida e, com ela, a concepção da matéria implícita no materialismo do século XVIII até ao século XX. Como testemunha Laín Entralgo, foi com base nessa ideia da realidade cósmica que La Mettrie e Holbach, Vogt, Moleschott e Büchener, Haeckel, Feuerbach, Marx e Engels, Freud, Sartre e muitos outros escreveram e elaboraram o seu pensamento. Ideia que, como diz o autor, deve ser abandonada se se quiser ter em conta o que sobre a matéria dizem a física das partículas elementares e a astrofísica²³⁰.

Segunda conclusão: Todo o ente material, encontra-se, em último termo, constituído por partículas elementares. O que tradicionalmente chamamos «matéria» não é outra coisa que um conjunto de quarks, glúons, electrões, neutrinos e das partículas já não estritamente elementares que resultam da combinação deles. Perguntar-se pelo que cientificamente é a

²²⁸ Um campo, em Física, por exemplo, um campo eléctrico, magnético ou gravitacional, é uma função que descreve uma quantidade física, por exemplo, uma influência ou forças eléctrica, magnética ou gravitacional, em todos os pontos de uma região do espaço e do tempo. Às vezes a região que está sob a influência de um campo eléctrico, magnético, gravitacional, ou outra fonte ou agente, é também referido como campo. Em física, uma definição similar e quase equivalente de um campo, especialmente na física contemporânea, é como um sistema dinâmico contínuo, ou um sistema dinâmico com infinitos graus de liberdade. Os campos são essenciais para a descrição dos fenómenos físicos, particularmente da interacção entre partículas ou outras entidades físicas e para a modelagem de forças quantitativas e qualitativas, especialmente, aquelas que agem à distância sem nenhum meio de suporte. Cf STOEGER, William R. – *Field*. In EScR, 329. Acerca da teoria dos campos, cf STOEGER, William R. – *Field Theories*. In EScR, 329-333.

²²⁹ Cf CA, 41.

²³⁰ Cf *Ibidem*.

matéria exige, como tarefa inicial, saber o que real e verdadeiramente é uma partícula elementar²³¹.

2.3. Realidade, elementaridade e consistência das partículas elementares

Para Laín Entralgo, o que são, na sua realidade própria, um electrão, um quark, um neutrino? São seres reais como um astro? Ou são criações da razão físico-matemática, entes de razão inventados pelos físicos, para explicarem cientificamente o que para nós são os astros? Ainda é preciso formular outra pergunta que, exigida por aquelas, as precede: o que é a realidade? Laín Entralgo parte do conhecimento acerca do que a ciência diz sobre a elementaridade e a consistência das partículas subatômicas para terminar a sua reflexão no domínio da compreensão metafísica da realidade da matéria.

2.4. A realidade das partículas elementares

A resposta de Laín Entralgo a esta questão – o que é a realidade – é de ordem psicológica: real é o que resiste aos nossos sentidos²³²; física: a que se situa entre a sua ideia de «física existencial» e a noção de matéria que lhe corresponde, como anteriormente ficou exposto; e a ideia metafísica que o «por si» e o «dar de si» de Xavier Zubiri encerram²³³. Começemos por expor o que o autor diz sobre estas duas últimas, terminando com a resposta de ordem psicológica.

²³¹ Cf *Ibidem*.

²³² *Ibidem*, 42.

²³³ Cf *Ibidem*.

Citando, explicitamente, Xavier Zubiri, afirma que coisa real é “«aquela que actua sobre as demais ou sobre si mesma em virtude das notas que possui *por si*»”²³⁴. Que em termos lainianos significa: “por ser o que fisicamente é”²³⁵, ou seja, a sua substantividade, melhor, a sua estrutura. Para compreender melhor esta ideia, sigamos o exemplo e raciocínio do próprio autor:

“Como «coisa-realidade», uma mesa não actua primariamente sobre as demais coisas porque nos serve para colocar sobre elas estes ou aqueles objectos, só faz isso enquanto «coisa-sentido», mas como realidade pesada, dura, prismática, etc. Mas, sendo «por si», e precisamente por ser «por si», «dá de si», conduz-se dinamicamente segundo algum dos diversos modos de realizar-se o dinamismo do cosmos. É real, em suma, o que é por si e dá de si”²³⁶.

Por outras palavras: a realidade metafísica de uma «coisa» é o seu próprio dinamismo substantivo, melhor, estrutural. Tendo tudo isto em consideração e como ponto de partida, impõe-se a pergunta: as partículas elementares, um electrão, um quark ou um neutrino, são entes reais, isto é, possuem propriamente realidade?

Para Laín Entralgo, a resposta só pode ser esta: «sim»²³⁷. Apesar de não as vermos; de não as tocarmos; e de nem oferecer qualquer resistência aos nossos sentidos, isto é, de não sermos afectados perceptivelmente por elas, não significa que não sejam percebidas pela cinestesia. As partículas elementares são, por isso, objectivamente reais, não «entes da razão»²³⁸, porque a resposta advém da própria actividade das partículas, do que «por si»

²³⁴ *Ibidem.*

²³⁵ *Ibidem.*

²³⁶ *Ibidem.*

²³⁷ Cf *Ibidem.*

²³⁸ A expressão «ente de razão» traduz, no autor, o recurso desnecessário a qualquer tipo de esquema, ideia ou noção para nomear a «coisa-realidade» que não seja a partir da sua estrutura substantiva e das notas e propriedades que a constituem, isto é, considera preferível circunscrever-se ao que com evidência empírica e racional se pode conhecer da «coisa-realidade» e procurar entendê-la, sem apelação para *entiae praeter*

fazem²³⁹. Podendo ser tecnicamente convertido num conjunto de sinais que de maneira directa e imediata se tornam presentes aos nossos sentidos. Baseados no saber tecnocientífico (contador de Geiger, câmara de nevoeiro ou de Wilson, a radiação de Cherenkov e de bolhas) obtêm-se sinais visíveis da actividade de muitas das partículas que hoje são teoricamente conhecidas. A actividade de uma partícula manifesta-se de um modo directo e inequívoco no sinal que o aparelho regista, com o seu movimento, a sua massa, a sua carga, o seu número quântico e o seu *spin* (rotação) próprios²⁴⁰. Como diz o autor: “Esse sinal é e não pode não ser da partícula em questão e, portanto, exhibe como nota perceptível, isto é, o que esta é «por si»”²⁴¹. Assim, compreende-se que os símbolos matemáticos com que o físico a descreve são, inquestionavelmente, signos da realidade subjacente ao sinal que o aparelho registador oferece²⁴². Explica o autor, que esta passagem, dos símbolos descritivos aos signos gráficos do sinal tecnicamente detectado, permite que a realidade e a actividade das partículas elementares sejam tão fiáveis como uma curva electrocardiográfica é para a actividade e realidade do coração²⁴³.

Como se pode notar, para o autor, quer do ponto de vista físico quer metafísico, as partículas subatómicas são inequívocas e dinamicamente reais porque «por si» «dão de si»²⁴⁴: na sua realidade física e metafísica são dinamicamente substantivas. Do ponto de

necessitatem, na sua unidade, totalidade e actividade porque são as notas que manifestam a sua essência ou realidade.

²³⁹ Cf CA, 42.

²⁴⁰ Cf *Ibidem*, 43.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² Cf *Ibidem*.

²⁴³ Cf *Ibidem*.

²⁴⁴ Cf *Ibidem*.

vista psicológico, também as partículas elementares podem ser consideradas reais. Se o real é o que resiste aos nossos sentidos e nós não podemos perceber directamente, no caso das partículas subatómicas, pergunta o autor, quer isso dizer que elas não têm realidade? Laín Entralgo recorda o que já foi atrás exposto, acerca dos modos diversos que a resistência dos vários entes oferece aos nossos sentidos: que pode ser passiva ou activa. Mas, para que possamos ver uma coisa, seja objecto material, seja sinal luminoso, é necessário que a coisa em questão não nos seja totalmente transparente, isto é, que sob forma de resistência activa se torne sensível ao meu órgão da visão²⁴⁵.

Deste modo, Laín Entralgo conclui: “física e psicologicamente, as partículas experimentalmente detectadas são reais, porque sensorialmente real é o sinal com que se manifestam e porque esse sinal, manifestação visível de uma resistência activa do mundo exterior, realmente procede da partícula que a produz”²⁴⁶.

Laín Entralgo não deixa ainda de referir algo novo, sobre a matéria, que a observação radiotelescópica descobriu: há, nas galáxias, um movimento rotacional que só pode ser explicado admitindo a existência no cosmos de uma grande quantidade de «matéria negra» ou «matéria perdida». A qual exerce acção gravitatória, «pesa», mas que não emite e não absorve radiação alguma e que, por conseguinte, não pode ser percebida por nós²⁴⁷. Estamos, assim, diante da justa combinação entre a observação e a teoria que admite como real uma matéria actualmente não detectável pelo homem da física²⁴⁸. Esta distinção entre

²⁴⁵ Cf *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ Cf *Ibidem*.

²⁴⁸ Cf *Ibidem*.

os dados da observação científica e a teoria que deles resulta é uma nota muito importante para compreender o pensamento do autor: a concessão intelectual que o cientista faz, a partir dos dados da observação, para admitir como real um facto não percepcionado.

Posta assim a questão da realidade da matéria, nas suas partículas elementares ou subatómicas, que pretende Laín Entralgo dizer? O que ele pretende, como o próprio sintetiza, é que na totalidade do cosmos convivem três modos da realidade material: a) A que os sentidos humanos percebem directamente; realidade cientificamente reduzível a um conjunto não caótico de partículas elementares²⁴⁹; b) A das partículas subatómicas, elementares ou não, perceptível mediante os sinais que elas emitem e experimentalmente se podem perceber²⁵⁰; c) A de uma matéria cuja existência se tem necessariamente de admitir, porque a isso obriga a observação e o cálculo, mas impossível à percepção humana²⁵¹. Assim, entende o autor, “o juízo de realidade pode apoiar-se sobre três ordens de dados e, para o homem de ciência, sobre aqueles três: a percepção sensorial, o observável, e a conclusão racionalmente necessária”²⁵².

Outro aspecto muito importante que o autor refere, acerca do estudo da realidade da matéria, relaciona-se com o conceito de objectividade. Porquê? Porque, segundo o autor: “A física actual, (...), obrigou a modificar radicalmente o conceito de «objectividade»”²⁵³. Para a física clássica, recorda Laín Entralgo, “a objectividade é o modo de ser próprio das coisas que dão lugar a «factos em si», aqueles que o cientista observa e que poderão ser

²⁴⁹ Cf *Ibidem*, 44.

²⁵⁰ Cf *Ibidem*.

²⁵¹ Cf *Ibidem*.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*.

identicamente constatados por outro observador, já que a realidade do que se observa permanece imodificável”²⁵⁴. Ora, se para a física clássica o objecto permanece idêntico a si mesmo e, por isso, pode ser objectivamente conhecido; para a física quântica, por sua vez, a objectividade é o modo de ser das coisas cuja realidade se manifesta em observáveis²⁵⁵ e não exclui, antes inclui, um conhecimento somente aproximado e essencialmente progressivo. Explicitando melhor esta ideia, escreve: “O objecto (*ob-iectum*, etimologicamente) não é meramente algo posto diante do observador e que este não modifica ao observá-lo; é algo que se constitui pela interacção do observador e do observado no momento mesmo da observação”²⁵⁶. O problema da objectividade, que a física quântica levanta, coloca-a na fronteira com a filosofia, isto é, para lá do real empírico, o que há que ainda não conheço? E ainda: o que não conheço, para lá do real empírico, pode vir a ser conhecido? Tentaremos uma resposta, na nossa valorização crítica, no ponto sobre a matéria, na tentativa de compreendermos melhor o problema actual da objectividade no conhecimento do real.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Explica Laín Entralgo que os físicos chamam «observáveis» aos dados oferecidos pela observação tendo em conta que, no domínio das dimensões quânticas, o observador modifica a realidade do observado, porque necessita de iluminá-lo para o poder observar. Do qual se deduz que, em mecânica quântica, a observação exige a indicação precisa do instante em que se realiza, e que toda a segunda observação recai sobre um objecto mensuravelmente distinto da primeira observação. Cf *Ibidem*, nota 17.

²⁵⁶ *Ibidem*.

2.5. Elementaridade das partículas

O que é um elemento para a física das partículas elementares, isto é, como é aqui entendido esse conceito?²⁵⁷ Se se tiver em conta a sua história, como conta a este propósito o autor, ver-se-á que para os Antigos a ultimidade do elemento seria absoluta, isto é, para além dela não seria possível uma realidade mais simples; para a ciência do século XIX, a elementaridade dos átomos e dos elementos químicos não passou de um momento relativo e provisório, isto é, a possibilidade de dividir um átomo mediante novas técnicas não podia excluir-se. De facto, foi o que ficou demonstrado pela radioactividade artificial e os bombardeamentos de Rutherford²⁵⁸. Claro que o percurso posterior da física viria a comprovar a realidade das partículas subatómicas elementares.

Mas Laín Entralgo não deixa de se questionar sobre o que agora é, à luz da física actual, esta elementaridade das partículas. Por isso, não deixa de levantar uma série de perguntas neste sentido, para obter uma resposta racional e razoável. São na realidade elementares? As partículas que hoje parecem realmente sê-lo, o quark, o neutrino, são em rigor os últimos e os mais simples modos físicos de realizar-se a matéria cósmica? E se o são, o que é a matéria?²⁵⁹ A ainda breve história das partículas elementares obriga a ver como compostas muitas das originalmente consideradas como elementares, como por exemplo o protão que ficou reduzido a quarks e a gluões e o mesão ficou restringido a um

²⁵⁷ Laín Entralgo faz uma exposição sumária da história deste conceito para compreendermos a sua evolução. Se o conhecimento da elementaridade da matéria muda nem por isso o termo tem deixado de ser usado pelas ciências para designar uma outra dimensão da realidade e abarcar ou assumir um novo conceito: o termo permanece e o conceito tem de ser entendido na sua época histórica. Cf *Ibidem*, 19-29.

²⁵⁸ Cf *Ibidem*, 45.

²⁵⁹ Cf *Ibidem*.

muão e a três piões. A técnica para a decomposição de partículas, como os aceleradores, continuará este processo e conseguir-se-á que a desintegração experimental da matéria continue? Isto é, as partículas que hoje consideramos elementares, amanhã serão reduzidas ou decompostas em outras ainda mais simples? Só o tempo futuro da ciência física dirá se já tocamos no fundo deste processo da elementaridade das partículas.

Em qualquer caso, como refere o autor, “a ideia de «tocar fundo» no processo até à elementaridade é em física quântica radicalmente distinta da que havia sido para a física clássica”²⁶⁰. E explica o porquê dessa diferença: “Nesta, o fim do processo era o «ponto material», cujo infinitésimo seria o «ponto geométrico»”²⁶¹. Com isto quer dizer que, na física clássica da segunda metade do século XVIII, influenciada, pelo infinitismo matemático de Isaac Newton e de Gottfried Leibniz, a última realidade dos átomos era atribuída a um ponto sem dimensões²⁶². Logo, o absurdo residia em atribuir realidade física a um ponto sem dimensões²⁶³. Ora, escreve Laín Entralgo:

“Frente ao infinitismo hipotético e irreal da física clássica, no referente à divisibilidade da matéria, e frente ao seu empirismo mecânico e determinista, no que se refere ao conhecimento dos objectos sensorialmente perceptíveis, a física quântica proclamou duas novidades radicais e revolucionárias: por um lado, a existência real de uma grandeza fisicamente irreduzível, o *quantum* de acção²⁶⁴, que condiciona tudo o que cientificamente se pode saber e dizer acerca dos

²⁶⁰ *Ibidem*, 46.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Cf *Ibidem*.

²⁶³ Cf *Ibidem*.

²⁶⁴ O *quantum* de acção é explicado deste modo pelos físicos: “De uma pequenez extrema (o seu valor é de $6,626.11^{-34}$ joules-segundo), este representa a mais pequena quantidade de energia existente no nosso mundo físico. Detenhamo-nos um instante sobre este facto que é simultaneamente fonte de mistério e de admiração: a mais pequena «acção mecânica concebível». Eis-nos perante uma barreira dimensional: a constante de Planck marca o limite da divisibilidade da radiação e, com isso, o limite extremo de toda a divisibilidade”. GUITTON, Jean; BOGDANOV, Grichka; BOGDANOV, Igor – *Deus e a Ciência, para um meta-realismo*. Lisboa: Ed. Editorial Notícias, 1991, pp. 10-11.

processos microfísicos; por outro lado, a necessidade de recorrer a conceitos novos²⁶⁵ para entender de maneira científica o que sucede na realidade cósmica, quando as dimensões desta se aproximam do irreduzível *quantum* de acção”²⁶⁶.

Fundamentalmente, o autor pretende dizer que todas as notas da realidade cósmica susceptíveis de medida – o espaço, o tempo, as diversas formas de energia – têm um limite quantitativo fisicamente irreduzível²⁶⁷ que é estabelecido pela relação com o *quantum* de acção. Fica assim estabelecido, pela física actual, que há não só uma acção mínima, como um espaço mínimo, um tempo mínimo. E, no caso da partícula elementar, é-lhe também atribuído um raio de partícula mínimo também irreduzível²⁶⁸.

Fica, agora, bem patente a diferença entre a física clássica e a física quântica na compreensão dos elementos da matéria: “Ao infinitismo hipotético e contraditório da física clássica, a física quântica opõe o finitismo real e observável a que obriga a irreduzibilidade da constante de Planck. Com ela, a divisa *non plus ultra* [nada mais além] adquire validade macrofísica”²⁶⁹, diz o autor. Em física, estamos perante a passagem da concepção da divisibilidade infinita de uma partícula ao limite de toda a divisibilidade de radiação.

²⁶⁵ Escreve Hubert Reeves: “Não é só a nossa ignorância da física que nos impede de voltar às origens. Há também, há sobretudo, os limites da nossa linguagem. Estes limites são do método científico e da lógica, que utilizam essa mesma linguagem. As palavras são modeladas pelos objectos à nossa escala. Adquiriram a sua eficiência adaptando-se à dos fenómenos ou acontecimentos do nosso mundo quotidiano. Mas, quando abordamos realidades numa outra escala, as palavras tornam-se facilmente obstáculos. A cosmologia é particularmente mal dotada neste terreno. Sobretudo quando se refere a questões de «finitude» e de limites do universo no espaço e no tempo”. REEVES, Hubert - *Um pouco mais de azul...*, p. 44. Sobre esta dificuldade da linguagem no domínio físico das partículas elementares, podemos ler ainda o seguinte texto: “A física quântica, iconoclasta de coração, nasceu precisamente de uma crise da representação. À questão: «Que género de objecto são as partículas?», dá uma resposta misteriosa que provoca vertigens”. KLEIN, Étienne – *A Física Quântica*. Lisboa: Ed. Piaget Editora, 1996, p. 16.

²⁶⁶ CA, 46.

²⁶⁷ Cf *Ibidem*.

²⁶⁸ Cf *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ibidem*, 47.

Mudança que marca, por sua vez, a acção de pensar a realidade material, isto é, que a elementaridade de uma partícula subatômica consiste num «não saber», numa *docta ignorantia*. Ainda que se possa dizer algo acerca dela²⁷⁰.

Em definitivo, qual é o entendimento que o autor faz da elementaridade de uma partícula? Laín Entralgo responde assim: “A resposta tem de ser esta: a elementaridade é um conceito limite; em consequência, chamaremos elementar a uma partícula quando, submetida às mais altas energias a que os recursos técnicos podem chegar, continua mantendo constantes as notas em que as suas interacções se tornam observáveis”²⁷¹. Portanto, a ideia do «ponto material» ficou totalmente invalidada pela teoria e a experimentação. Mas, como já vimos, não a de massa mínima.

2.6. A consistência das partículas elementares

Todas as partículas subatômicas têm uma certa duração que pode ser muito breve em alguns casos e muito longa noutros como, por exemplo, no caso do protão. Na sua existência temporal, breve ou longa, as partículas são entes reais e não construções da mente do físico. Ora, se são entes reais e não mentais, então, em que consiste a sua realidade? O que é, em rigor, uma partícula, o ente cuja existência real e cuja peculiaridade é evidenciada pelos seus próprios observáveis?

Laín Entralgo responderá a estas perguntas, como veremos, mas não sem antes acrescentar este pormenor do fenómeno das chamadas partículas virtuais. Lembra Laín Entralgo que determinados fenómenos microfísicos, como por exemplo, a interacção entre

²⁷⁰ Cf *Ibidem*.

²⁷¹ *Ibidem*.

dois electrões que se aproximam um do outro, ou entre os electrões externos e os do núcleo, obrigam a admitir a existência de «partículas virtuais»²⁷². Por isso, uma outra pergunta impõe-se neste domínio: qual é o modo de realidade da partícula virtual, nomeadamente a do fotão, uma vez que é precisamente pela existência de tais fotões virtuais que o átomo encontra a garantia da sua estabilidade?²⁷³

A resposta a este conjunto de questões, segundo o autor, encontra-se partindo de duas conquistas fundamentais da física do século XX. A célebre equação de Albert Einstein que estabelece a equivalência entre a massa e a energia, $E = mc^2$, e o quase tão célebre princípio da complementaridade de Bohr²⁷⁴. Segundo a equação de Einstein, a massa pode converter-se em energia e a energia em massa²⁷⁵. Laín Entralgo exemplifica com a trágica explosão de Hiroshima que efectivou a primeira dessas duas possibilidades. E, inequivocamente, o que postula a segunda foi o desenvolvimento da astrofísica imediatamente a seguir à teoria do *big-bang*. Segundo esse princípio, a partícula é uma realidade que pode manifestar-se ao observador como partícula de massa, um fermião, ou como uma radiação electromagnética, um jacto de fotões²⁷⁶.

A que conclusão chega o autor, depois do que até agora fica exposto, sobre a consistência das partículas elementares? Encontramos, imediatamente, uma clara distinção que há entre a física clássica e a física quântica na compreensão de massa. Escreve o autor:

²⁷² *Ibidem*, 48.

²⁷³ Cf *Ibidem*.

²⁷⁴ Cf *Ibidem*.

²⁷⁵ Cf *Ibidem*.

²⁷⁶ Cf *Ibidem*.

“A física clássica não substancializou a noção de massa, convertendo-a em simples relação. Para o físico, a massa era, numa primeira aproximação, a quantidade de matéria que contém um corpo, mas, em definitivo, uma relação entre uma força e uma aceleração. Para o químico, a grandeza a que se refere a chamada «lei de acção de massas». Para um e para outro, massa é a propriedade da matéria que permanece constante nas suas transformações físicas e químicas, essa a que deu expressão ponderal a lei de Lavoisier”²⁷⁷.

Para a física quântica, como esclarece o autor, a condição de massa da matéria é muito distinta. Porquê? Pelos motivos que o autor enumera e que nós apresentamos em síntese: Agora, a massa é algo que se formou no curso da evolução do cosmos e se aniquila. A massa material tem realidade própria, não é simples relação. Mas essa realidade é profundamente enigmática, uma vez que pode manifestar-se em duas formas que, sendo complementares entre si, entre si se excluem: a partícula propriamente dita e a radiação electromagnética. E visto que da energia radiante procedem as partículas de massa e em energia radiante se transformam ao aniquilar-se, logo, a lei da conservação da energia é verdadeiramente fundamental na dinâmica do cosmos. Observe-se ainda que a grandeza física mais importante da física quântica, o *quantum* de Planck, é um *quantum* de acção e não de massa, e que há partículas, como o neutrino electrónico, cuja condição de massa não se afigura evidente²⁷⁸.

²⁷⁷ *Ibidem*. É conhecida, desde os bancos da escola, a famosa expressão de Antoine Lavoisier que diz «nada se cria, nada se perde, tudo se transforma». De acordo com esta lei, em qualquer sistema, físico ou químico, nunca se cria nem se elimina matéria, apenas é possível transformá-la de uma forma em outra. Portanto, não se pode criar algo do nada nem transformar algo em nada. Logo, tudo que existe provém de matéria preexistente, só que toma uma outra forma, assim como tudo o que se consome apenas perde a forma original, passando a adoptar uma outra. Tudo isto se realiza com a matéria que existe no planeta, apenas sendo retirada do solo, do ar ou da água.

²⁷⁸ Cf CA, 48-49.

Como resolver este problema, ao mesmo tempo físico e metafísico, quando tratamos da consistência real das partículas elementares? Segundo o autor, este problema só pode ser resolvido na esteira de Werner Heisenberg. Por isso escreve:

“O problema físico e filosófico que coloca a consistência real das partículas elementares só pode ser resolvido, segundo Heisenberg, negando a possibilidade de uma interminável divisão física da matéria e aventurando uma hipótese ontológica acerca das partículas verdadeiramente elementares. A realidade última destas, que podem ser matéria ou energia, segundo as condições em que fisicamente existam, só poderia oferecer-se à mente do físico como uma formalidade matemática (...). A análise científica da matéria cósmica terminaria, segundo Heisenberg, no «algo» enigmático de uma realidade transmaterial e transenergética que pode fazer-se matéria ou energia; um «algo» só apreensível mentalmente mediante a formalização matemática”²⁷⁹.

Então, o que podemos, sinteticamente, dizer sobre a consistência das partículas elementares? Onde conduz esta reflexão física sobre a consistência das partículas elementares senão à metafísica? A realidade das partículas elementares abre a física à metafísica e, por esta, ao fundamento dessa mesma realidade. Em conclusão, Laín Entralgo, unindo a síntese feita por Ernest Cassirer, em 1921, e a ideia de Werner Heisenberg, escreve: “Cassirer distinguiu claramente o átomo da filosofia natural grega, o *mínimo absoluto de ser*, do átomo da física moderna, *mínimo relativo de medida*. Como que estendendo uma ponte ideal entre estas duas inquestionáveis proposições, Heisenberg vem afirmar que, desde o ponto de vista do físico, o *ser* é a *medida*; melhor dito, o mensurável”²⁸⁰.

²⁷⁹ *Ibidem*, 49. Acerca da dualidade onda-partícula, veja-se o título «Em busca da realidade física transcendental» da obra seguinte: SCHÄFER, Lothar – *Em busca da realidade divina...*, pp. 47-77, onde o autor trata de explicar e expor, a seu modo, as componentes «não-materiais», «não-reais», «não-locais» da realidade física.

²⁸⁰ CA, 49.

De facto a física quântica, o mergulho no infinitamente pequeno, vem modificar a nossa forma de pensar a realidade da matéria e a nossa relação com o fundamento do real. A consistência da matéria, enquanto conceito científico, apela para uma nova categoria que parece estar para além do conhecimento científico. O fundamento do real parece unificar-se e consubstanciar-se numa unidade física e metafísica. Pressuposto fundamental para compreendermos a intelecção da realidade humana em Laín Entralgo. O fundamento da realidade cósmica, que a física quântica nos dá a conhecer, exige um outro nível de inteligibilidade que só a metafísica e a ontologia podem oferecer ao homem de ciência. O que da realidade pode ser conhecido transcende o conhecimento científico na busca do seu real fundamento. Laín Entralgo tem consciência e é conhecedor de que a realidade da matéria tem sido entendida de modos muito diversos: como o que se vê e se toca, ou como o que cada coisa pode ser – a matéria, pura potência passiva –, ou como entidade positiva, concebida como extensão, como pura força ou como titular das distintas «forças» observáveis na natureza, mecânica, gravitatória, electromagnética e química²⁸¹. Ao longo da história do pensamento ocidental, o termo matéria foi utilizado, admitindo as muitas formas que foi adquirindo na sua significação. Mas o desenvolvimento da teoria quântica e o da astrofísica conduziram Laín Entralgo a pensá-la, agora, como dinamismo diverso e evolutivamente estruturado. Como defende o autor, antes que qualquer outra coisa, a matéria é dinamismo²⁸². Vejamos como.

²⁸¹ Cf ACP, 193-194.

²⁸² Cf *Ibidem*.

3. O dinamismo cósmico

Para Laín Entralgo a realidade da matéria é um enigma. Chega a esta afirmação conclusiva porque a física quântica pôs em evidência “esse simultâneo estar sendo possibilidade de matéria propriamente dita e possibilidade de pura energia radiante”²⁸³, e só aparentemente resolvido pela complementaridade de Niels Bohr²⁸⁴. E também, pelo princípio de indeterminação de Werner Heisenberg que, junto com o anterior, impõe uma visão simplesmente estatística e puramente matemática, portanto, não substancial, do que a matéria essencialmente é. Mais ainda: “Enquanto enigma, a realidade do cosmos, no seu conjunto e nas suas partículas elementares, nunca poderá ser tão racional e satisfatoriamente explicada como a de um televisor, enquanto tal; mas, à nossa mente, é-lhe possível aproximar-se à sua intelecção mediante conceitos mais razoáveis e satisfatórios que outros”²⁸⁵. Por isso, o autor considera que, actualmente, o recurso intelectual mais idóneo para avançar em tal empenho é oferecido pela cosmologia de Xavier Zubiri, sobretudo, por estes dois conceitos centrais: o conceito de «dar de si» e o de «dinamismo»²⁸⁶.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Cf IH, 93. Explica Étienne Klein que a complementaridade explica que a imagem da realidade física não seja inteiramente expressa pela imagem da onda ou pela do corpúsculo. Na realidade, estamos perante duas imagens diferentes para explicar os fenómenos físicos, a da onda e a do corpúsculo. A complementaridade recomenda que se admita esta ambiguidade essencial dos conceitos clássicos no domínio quântico. Entre a onda e o corpúsculo, haveria, portanto, como que um terceiro estado, uma espécie de tensão que os liga entre si. Cf D'ESPAGNAT, Bernard; KLEIN, Étienne - *Olhares sobre a matéria...*, p. 44.

²⁸⁵ IH, 93.

²⁸⁶ Cf *Ibidem*. Nesta transição tão evidente e fluida que Laín Entralgo faz entre o que diz a ciência actual à filosofia e o papel da filosofia para a ciência, deve ser entendida e vista, na nossa opinião, deste modo: o autor assume que cada uma delas, ciência e filosofia, tem o seu papel específico no conhecimento da realidade. Por isso, não compete ao filósofo contestar, corrigir ou completar o que a ciência actual diz da realidade elementar das partículas, mas o filósofo também não tem de aceitar as opiniões filosóficas do cientista, se este não é filósofo. Afinal, como se pode ter pontos de vista diferentes sobre a mesma realidade?

Para Laín Entralgo, o carácter essencial da matéria é o dinamismo²⁸⁷. Começa por esclarecer e afirmar que a matéria, em si mesma, não é corpo resistente aos sentidos do homem, ainda que, de facto, o seja em alguma das suas configurações. Para ele, “a matéria é dinamismo espacialmente concentrado nas partículas verdadeiramente elementares, e dinamismo espacialmente estruturado desde que, na evolução do cosmos, apareceram as primeiras partículas elementares complexas”²⁸⁸. Átomos, moléculas, cristais, células e organismos pluricelulares não são senão modos e formas do dinamismo estruturado cada vez mais complexo, não só espacial como funcionalmente. Desde a sua origem até hoje, o cosmos é a sinfonia unitária de uma série de estruturas dinâmicas crescentemente diversas entre si²⁸⁹.

Assim sendo, Laín Entralgo não terá qualquer problema em afirmar que a realidade do cosmos é só matéria. Mas, como sublinha, na condição de conceber a matéria segundo o que radical e essencialmente é, sob as múltiplas formas em que se nos apresenta. Quer dizer: “Como dinamismo diversamente estruturado que está dando de si o correspondente ao nível da sua estrutura particular”²⁹⁰. Como explica, é a própria observação actual e atenta dos fenómenos materiais que permite ver que na matéria há algo activo. É deste modo que tem vindo a pensar a ciência moderna desde o seu nascimento: essencialmente, a

Laín Entralgo apresenta na sua proposta filosófica esta conexão natural, mas nada fácil, porque a abordagem que as ciências empíricas fazem da realidade permitem à filosofia alimentar «a fome metafísica» e esgotar-se em todas as possibilidades de conhecimento, que a ciência, por si mesma, não esgota, transformando o pensamento filosófico. Só quando se chega à filosofia desta maneira é que ela é realmente valiosa; qualquer esforço filosófico que é feito sem ter este reforço do estudo científico é insípido. Acerca desta ideia, Cf McINNES, Neil – *Xavier Zubiri*. In EPh, vol. 9, 888.

²⁸⁷ Cf ACP, 187.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ Cf *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ibidem*, 196.

matéria é sempre dinamismo concentrado ou estruturado, porque de partículas elementares está composto todo o ente material²⁹¹. Seguindo esta linha de pensamento científico, que funda e fundamenta a sua ideia metafísica da matéria, Laín Entralgo não deixa de comentar criticamente a teoria cartesiana²⁹² e leibniziana²⁹³ da matéria por não ser a sua e por não estar, quer uma quer outra, em consonância com o que afirma hoje da matéria a física e a cosmologia científicas. Mas não só. Referindo-se, por último, ao novo atomismo, Laín Entralgo diz que Pierre Gassendi e Walter Charleton ressuscitaram, especulativamente, o atomismo de Leucipo, Demócrito e Epicuro, não propondo nenhuma concepção nova de matéria: a matéria é o que é por estar ultimamente composta por corpúsculos indivisíveis – *atómoi*, plural de átomos, ou não fraccionáveis – que diferem entre si pelo tamanho, pela forma, peso e pela velocidade do seu contínuo movimento²⁹⁴. Mas o elemento da constituição real da matéria e, logo, a base para elaborar uma teoria do cosmos, não é o «elemento químico» daltoniano, senão a «partícula elementar». Mas o verdadeiro problema da matéria consiste, diz Laín Entralgo, em saber qual é a realidade própria da partícula elementar. Eis aqui o posicionamento de Laín Entralgo diante da matéria cósmica: nem dualista nem materialista. O que terá consequências na sua concepção do corpo humano: a matéria é dinamismo, é activa e tem as propriedades de por si mesma dar de si todas as estruturas cósmicas. É de salientar esta recuperação que o autor faz e assume da actividade

²⁹¹ Cf ACP, 188. Neste mesmo sentido, diz o autor, ainda que sem sair formalmente do marco da filosofia escolástica, assim o afirmou Francisco Suárez (1548-1617) nos finais do século XVI e início do século XVII: a matéria tem em si mesma «certo princípio de actividade». Cf IH, 87. Laín Entralgo cita o autor sem referir a obra de citação.

²⁹² A crítica que é feita, por Laín Entralgo, à teoria da análise científica da realidade do universo cartesiana assenta, sobretudo, na concepção que Descartes tem de matéria. Cf IH, 88.

²⁹³ Laín Entralgo não deixa de criticar também a teoria da matéria leibniziana. Cf *Ibidem*.

²⁹⁴ Cf *Ibidem*.

e potencialidade da matéria a partir da observação científica e da sua formulação metafísica.

Mas não só. As novas descobertas científicas no campo da cosmologia e da física actuais, no domínio da matéria, colocam-nos perante um novo paradigma que está a pedir uma linguagem nova, conceitos novos e uma profunda e renovada revisão e fundamentação quer científica quer metafísica. Como nomear ou como conceptualizar a realidade da matéria para compreender e interpretar uma realidade material que, na sua ambiguidade – ser matéria ou/e ser energia –, se complementam?

Laín Entralgo prefere assumir riscos e tenta uma resposta que se consubstancia numa metafísica de fundamentação e radicalização zubiriana porque, pensa o autor, o recurso intelectual, por hoje, mais idóneo, para avançar em tal empenho, é oferecido por dois conceitos centrais da cosmologia de Xavier Zubiri: o conceito de «dar de si» e o de «dinamismo»²⁹⁵.

As coisas físicas são reais sendo «por si», possuindo «de próprio», quer dizer, como «propriedades» suas as «notas» que as caracterizam²⁹⁶. Mas para além de «ser por si», as coisas físicas são o que são «dando de si». «Dar de si» é uma actividade essencial do cosmos no seu conjunto e em cada uma das suas partes, até às mais simples e elementares. Todos os entes cósmicos começaram a existir, e tal começo foi consequência do «dar de

²⁹⁵ Cf *Ibidem*, 93.

²⁹⁶ Laín Entralgo, para explicar esta sua ideia, exemplifica e aplica-a às propriedades estruturais do sulfato de cobre: são radical e originalmente suas, da sua molécula, e seria vão o intento de explicá-las como resultado de se combinar entre si as correspondentes às respectivas estruturas dos átomos de enxofre, oxigénio e cobre. O que não quer dizer que as propriedades estruturais desses três átomos tenham desaparecido no sulfato de cobre; sob a forma de «subtensão dinâmica», de algum modo cooperam numa realidade que lhes é superior, o todo da molécula de cuja estrutura são partes. Cf ACP, 175.

si» dos entes reais que o produziram (por exemplo, o ovo da galinha dá de si o pintainho), existem «dando de si» tudo aquilo em que a sua realidade se manifesta (por exemplo: o Sol é Sol dando de si a luz e o calor) e perecem «dando de si» o que depois do seu acabamento fica (por exemplo, o cadáver de um animal dá de si a matéria que o facto da sua corrupção entrega ao cosmos)²⁹⁷.

Então, em que consiste realmente, para Laín Entralgo, a actividade de «dar de si»? A resposta encontra-a em Xavier Zubiri, por ser para o nosso autor, determinante e inequívoca: “(...) em seu dar de si, a realidade do cosmos é «dinamismo». Por ser real e só por ser real, a realidade é, em si e por si mesma, dinamismo”²⁹⁸. Citando directamente Xavier Zubiri, escreveu: “«É falso dizer que o mundo tem um dinamismo. O mundo não tem dinamismo, nem está em dinamismo; o mundo é dinamismo. E ser dinamismo não consiste em ter carácter processual²⁹⁹, mas que na sua própria realidade constitutiva é um dar de si, um estar sendo o que se é efectivamente»”³⁰⁰. Por outras palavras: “O dinamismo é algo formalmente constitutivo do mundo. O mundo é *formaliter* na sua realidade própria

²⁹⁷ Cf IH, 93.

²⁹⁸ *Ibidem*, 94.

²⁹⁹ Explica N. Orringer que quando Xavier Zubiri inicia a crítica da concepção positivista da mudança ou movimento, encontra o seu ponto de partida na *taxis* do universo ou no sistema de conexões. O universo físico, é como que um sistema, com substantividade, exemplificado por um campo electromagnético na física. Este campo rege-se por leis consideradas dinâmicas em si mesmas. O mundo resulta de um processo dinâmico que se desenvolve de acordo com certas leis dentro das quais os objectos servem como pontos de aplicação. O dinamismo é a qualidade de ser um processo. Contudo, segundo este autor, Zubiri, critica esta concepção com base na ambivalência dos pontos de aplicação: a equação de Einstein $e=mc^2$ mostra que a energia e a massa diferem uma da outra só quantitativamente. Mais, o conceito de campo é ambivalente: aplica-se a teoria da onda ou da partícula? As leis não permanecem constantes, mas na física contemporânea, cosmologia e cosmogonia, estas leis mudam e evoluem. Segue-se que a concepção do mundo como um processo dinâmico é problemática. Em vez de processo, Zubiri encontra na estrutura o ponto adequado para o dinamismo da realidade. Cf ORRINGER, Nelson R. – “The Idea of Dynamism in The Dynamic Structure of Reality”. *The Xavier Zubiri Review*. 1 (1998) 24.

³⁰⁰ ZUBIRI, Xavier – *Estructura dinámica de la realidad*. Apud IH, 94.

algo que consiste em dar de si. E este dar de si o que já se é, é justamente o dinamismo”³⁰¹. O dinamismo é constitutivo do mundo e não procede ou emana da relação com um outro como seu princípio produtivo; ou por outras palavras, sendo constitutivo, o dinamismo evolutivo, estrutura-se por si mesmo sem precisar de um outro princípio: a evolução cósmica não carece de um princípio exterior a si mesma. O qual não nega que no dinamismo cósmico haja graus e modos, todos os que vão desde a acção e a reacção da matéria visível e tangível até mesmo à doação por amor³⁰². Segundo Laín Entralgo, Xavier Zubiri afirma que “as coisas são reais por ser «por si», e que são o que estão sendo, «dando de si», manifestando o que são e produzindo a partir delas algo distinto do que elas são”³⁰³. Por isso, “o dinamismo do universo no seu conjunto manifesta-se no facto de que cada um dos seus níveis estruturais, em virtude de dar de si, dá lugar a uma estrutura de ordem superior, especificamente dotada de propriedades que, por serem estruturais, não meramente aditivas, são estritamente novas e inteiramente irreduzíveis às daquelas de que procede. A dinâmica do cosmos, desde a sua própria origem é evolução”³⁰⁴.

De modo a deixar bem claro o pensamento de Xavier Zubiri a este respeito e o modo como o interpreta, acrescenta ainda Laín Entralgo: “O dinamismo zubiriano não é um ente da razão, como a forma substancial aristotélica ou o número imaginário, mas o nome de um conceito que é simultaneamente físico e metafísico. Físico, porque se refere ao modo de ser real do ente a que chamamos cosmos. Metafísico, porque nomeia o ser do cosmos na

³⁰¹ QH, 40.

³⁰² Cf IH, 94.

³⁰³ *Ibidem*; cf ACP, 130.

³⁰⁴ *Ibidem*.

sua totalidade e em cada uma das suas partes, átomos, moléculas, astros ou seres vivos³⁰⁵”.

O que nos apresenta um novo problema: dizer cientificamente, ou pelo menos razoavelmente, em que consistem, qualitativamente, todas as formas particulares do dinamismo cósmico³⁰⁶.

O dinamismo da matéria enquanto tal deve ser entendido tendo em conta os dois términos de referência seguintes: o princípio de complementaridade, que obriga a ver a matéria como uma realidade ultimamente enigmática, posto que ao observá-la pode mostrar-se como massa elementar (como por exemplo: a das partículas verdadeiramente elementares) ou como energia radiante (como por exemplo: o feixe de fotões); e o princípio de indeterminação, que junto com o anterior impõe uma visão meramente estatística e puramente matemática, portanto não substancial, do que a matéria é essencialmente³⁰⁷.

A realidade do cosmos, como se disse, é dinamismo com a propriedade de «dar de si» o que está sendo ou a dar de si substantividades novas: assim, podemos explicar o como da aparição da matéria. Deste modo, entender-se-á, quiçá melhor, que a matéria é uma realidade ultimamente enigmática. Mais, se um dia se souber o que a matéria é, será, diz o autor, o fim da História da Biologia e da Física³⁰⁸. Porque a matéria é e não deixará de ser sempre um enigma que só será conhecido racional e razoavelmente aproximando-nos de maneira assintótica, quer através do estudo das suas manifestações

³⁰⁵ IH, 94.

³⁰⁶ Cf Ibidem, 95.

³⁰⁷ Cf CA, 73-74.

³⁰⁸ Cf REDONDO MARTINEZ, César – *Origen, constitución y destino...*, pp. 124-125.

comportamentais, biofísicas e bioquímicas, quer pensando sobre elas. Mas nunca poderemos alcançar um conhecimento totalmente racional desse enigma, nem um saber acabado e satisfatoriamente racional acerca do que em si mesma é a matéria³⁰⁹.

Uma vez que, para o autor, as diversas concreções do dinamismo pertencem ultimamente e de um modo autónomo à matéria, será de questionar o modelo tradicional que atribui uma finalidade ao cosmos de maneira totalmente dependente da causa criadora. Enquanto crente, Laín Entralgo, na reflexão que faz sobre a origem do universo, não prescinde, como vimos, de Deus enquanto causa primeira do mesmo. Ainda que não saiba explicar como Deus cria nem como se faz presente ao mundo no mundo. Mas, o dinamismo da causação cósmica prescinde da intervenção directa de Deus no processo da evolução das estruturas cósmicas. Defende, por isso, que é através das causas segundas que a matéria se estrutura dando origem a substantividades novas. Pode haver uma teleologia do ponto de vista da teologia, mas do ponto de vista do conhecimento humano ou das ciências naturais, o que se sabe, é que na natureza só há teleonomia. O conhecimento científico só admite a teleonomia: o conhecimento certo da realidade penúltima do cosmos, ainda que admite ser, na sua realidade última, enigmática. Por isso, propõe uma reflexão filosófica tendo como ponto de partida gnoseológico, o saber que se impõe como certo, isto é, penúltimo. E, a partir do conhecimento que está em concordância ou conformidade com o que a ciência afirma das coisas que trata no seu domínio, propõe uma cosmovisão que sirva de ponto de partida para uma nova compreensão antropológica, para uma nova antropologia. Pois, o conhecimento actual da matéria obriga a uma nova intelecção da

³⁰⁹ Cf ACP, 207.

realidade humana. Palpita, nos seus textos antropológicos, esta urgência em aprofundar cada vez mais esta realidade a que chamamos matéria para chegarmos a uma nova significação ou novo conceito. E com isso conduzir a uma revisão metafísica do cosmos e do homem. A matéria não tinha história e com as ciências do século XX a história da matéria dá de si um novo conhecimento do passado, isto é, revela o profundo e radical parentesco entre o ser humano e tudo o que existe na matéria do universo. O destino do homem está conectado ao destino evolutivo do universo inteiro. A fraternidade é cósmica: todas as realidades estão, física, química, biológica, social, histórica, ontológica e escatologicamente interligadas na estrutura do todo cósmico. Não temos um destino desligado e dissociável. As diferenças entre as diversas realidades cósmicas completam e aperfeiçoam. Não só a nossa compreensão e intelecção da realidade cósmica que ainda vai no início, como também o tempo e o espaço, a matéria e a energia, o movimento e a vida. Se a matéria, em termos ou conceitos linguísticos, requer que se pense de modo análogo, tal facto significa que, os actuais conhecimentos científicos da matéria, não esgotam a sua história. De facto, sabemos hoje mais sobre a matéria, mas continuamos a ignorar a sua realidade mais radical e a não conseguir dizer o indizível que ela, dinâmica e enigmaticamente, desvela.

Em todos os seus modos e níveis, a essência do dinamismo cósmico consiste, escreve Laín Entralgo, “em dar lugar, em dar lugar dando de si; posto que no dar de si tem a sua essência o dinamismo, à existência de algo que antes não existia: a matéria no caso do dinamismo da materialização; uma série de estruturas materiais cada vez mais complexas,

desde que a matéria se fez realidade estruturada”³¹⁰. Assim entendido, o dinamismo é uma forma de causalidade, a sua forma primeira³¹¹. A evolução do cosmos inicia-se com o dinamismo da materialização: a energia radiante originária converte-se na primeira forma da matéria cósmica, a partícula elementar³¹².

4. Estrutura e evolução

A realidade do cosmos não seria a que efectivamente foi e é, se não tivesse como momentos essenciais a estrutura e a evolução. Vejamos como Laín Entralgo desenvolve a noção de estrutura cósmica e a sua relação com o dinamismo evolutivo.

4.1. A estrutura, fenómeno cósmico

O conceito de todo ou de estrutura chega à cosmologia³¹³, porque o todo do universo é um conjunto inumerável de partes, galáxias, estrelas, planetas, corpos visíveis, e, cada uma delas, um conjunto de moléculas, átomos e partículas elementares. Uma vez que assim é, pergunta o autor: como deve entender-se essa realidade complexa, tanto a da totalidade

³¹⁰ CA, 75.

³¹¹ Cf *Ibidem*.

³¹² Cf *Ibidem*, 90.

³¹³ Através de um breve incursão histórico, Laín Entralgo começa por explicar resumidamente a origem e a chegada do termo e do conceito de estrutura à cosmologia. Assim, diz ele, a partir da clara distinção de Platão, no *Teeteto*, entre o todo a partir das partes (*pan*); o todo antes das partes (*holon*); e o todo como totalidade básica, a relação entre o todo e as partes, quando as tem, quer dizer, quando não é homogéneo, nunca mais deixou de ser problema na história do pensamento ocidental. Saltando para o século XX, Laín Entralgo enumera o aparecimento frequente de termos como os alemães *Ganze* e *Ganzheit*, «todo» e «totalidade» (Husserl, Driesch), («o verdadeiro é o total», Hegel), *Zusammenhang*, «conexão» (Dilthey), *Gestalt*, «figura» (Wertheimer, Köhler e Kofka) e o inglês *whole*, «todo o conjunto» (filosofia anglo-saxónica), que por si mesmos demonstram claramente que o problema do todo ou da estrutura continua a ser discutido em todos os quadrantes do saber. Cf QH, 117.

do cosmos como a de cada uma das partes que a compõem?³¹⁴ Laín Entralgo responde a esta pergunta, limitando o seu emprego à inteligência científica das realidades cósmicas, isto é, às estruturas físicas, deixando de lado, portanto, as que às vezes se inventam ou criam para entender melhor alguma criação humana, isto é, as *estructuras conceptivas*³¹⁵.

Seguindo e desenvolvendo o pensamento cosmológico de Xavier Zubiri³¹⁶, expõe, deste modo, o essencial acerca do que é em si mesma uma estrutura física; e uma vez que, na configuração actual do universo, todas as estruturas físicas são, de um ou outro modo, materiais, descreve o que é em si mesma uma estrutura material³¹⁷. O autor resume o seu pensamento estruturista, ordenando-o nas dez alíneas seguintes:

a) As estruturas físicas constituem o modo múltiplo e unitário, quer do Todo do cosmos quer das partes que nele se integram, por serem reais e não conceptivas³¹⁸.

O todo do cosmos na sua multiplicidade e unidade como nas suas partes é constituído pela realidade das estruturas físicas.

b) As estruturas físicas são conjuntos de «notas», sistemáticos, clausurados e cíclicos, entendendo por nota qualquer dado de observação, parte, propriedade, etc., que permita conhecer a peculiaridade da coisa a que pertence (por exemplo: o voo é nota da ave). Cada nota actua ciclicamente sobre o conjunto da estrutura enquanto, pela sua posição funcional dentro dele, opera sobre todas as outras. É

³¹⁴ Cf *Ibidem*, 118.

³¹⁵ As estruturas, para o autor, podem ser físicas e conceptivas: as primeiras existem na natureza; as segundas são criações da mente científica para entender obras, processos ou comportamentos resultantes da actividade humana. Cf CA, 73.

³¹⁶ ZUBIRI, Xavier – *Estructura dinámica de la realidad*. Apud QH, 118.

³¹⁷ Cf *Ibidem*.

³¹⁸ Cf *Ibidem*.

por conseguinte «nota-de», o conjunto de todas elas, e «nota-em», na unidade desse conjunto³¹⁹.

- c) O conceito de *sub-iectum* como princípio real subjacente, unificante e causa formal de todas as actividades de uma realidade física é uma criação desnecessária da inteligência filosófica. Por conseguinte, o conceito de «substância» deve ser substituído pelo de «substantividade», entendida esta como conjunto sistemático, clausurado e cíclico das notas observadas e por observar na realidade física de que se trate³²⁰.
- d) As notas podem ser adventícias e constitucionais. Somente estas são partes essenciais da estrutura à qual pertencem. Por exemplo: a cor escura da pele é nota adventícia na pessoa branca que se tosta ao sol, e é nota constitutiva nos indivíduos de raça negra³²¹.
- e) A estrutura manifesta-se operativamente nas suas propriedades. Estas podem ser *aditivas* – as que resultam de somar entre si as dos elementos que a compõem: o peso de um cão é a soma dos pesos de todas as moléculas que compõem o seu corpo; e *sistemáticas* ou propriamente estruturais – as que dependem do todo da estrutura e, portanto, não redutíveis à soma ou à combinação das que são próprias de cada um dos seus elementos: o ladrar do cão, por exemplo, respeita à totalidade do seu organismo³²².

³¹⁹ Cf *Ibidem*.

³²⁰ Cf *Ibidem*, 119.

³²¹ Cf *Ibidem*.

³²² Cf *Ibidem*.

- f) Em consequência, toda a estrutura cósmica constitui um *novum* qualitativo em relação a tudo o que existia no cosmos antes do seu aparecimento. Era rigorosamente imprevisível, por muito bem que se conhecesse aquilo a partir do que fisicamente se formou, e de modo algum pode ser entendida a novidade essencial que, existindo, traz ao Todo do universo³²³.
- g) As estruturas cósmicas, de uma ou de outra forma materiais, são essencialmente dinâmicas, no sentido radical já indicado: não é que *tenham* o dinamismo que corresponde a cada uma, mas sim, que *são* dinamismo ou, mais precisamente, dinamismo estruturado. Isso depende tanto da inter-relacionalidade interna das notas que constituem a estrutura como da inter-relacionalidade externa da própria estrutura, da sua conexão operativa com as restantes estruturas do cosmos³²⁴.
- h) O dinamismo próprio de cada estrutura cósmica, átomo, molécula, mineral cristalizado, ou organismo vivo, o que a estrutura é realmente, deve ser referido em última análise ao da própria matéria: ao que a matéria é em si e por si mesma, segundo o que a ciência e a filosofia actuais obrigam a pensar. Para isso, deve ter-se em conta estes dois termos de referência: o princípio de complementaridade de Niels Bohr, que obriga a ver a matéria como uma realidade em última análise enigmática, uma vez que pode mostrar-se à nossa mente como massa ou como energia radiante; e o princípio de indeterminação de Werner Heisenberg, que

³²³ Cf *Ibidem* 119.

³²⁴ Pedro Laín dá neste caso o exemplo da homeorrese de um cão: esta, a normalidade específica do curso das pequenas evoluções temporais na composição do seu meio interno, depende tanto da sua múltipla relação funcional com o resto do seu organismo como dos vínculos também funcionais do organismo na sua totalidade com o meio biológico de que é parte, e, através deste, com o resto do universo. Cf QH, 119-120.

impõe uma visão meramente estatística e matemática, portanto, não substancial, da realidade própria dos entes materiais³²⁵.

- i) A partir do interior de si própria e tal como hoje se nos mostra, a realidade, à qual damos o nome de matéria, está a pedir uma mudança de mentalidade a quem queira entender correctamente a unidade de acção de cada um dos seus níveis estruturais. A ideia «atomista» e mecanicista da matéria, que serve de base ao materialismo antropológico, não nos servem nos finais do século XX e princípios do século XXI³²⁶.
- j) O Todo do universo, a unidade em inter-relacionalidade, que todas as estruturas do cosmos constituem, deve ser entendido como *Natura naturans*. Desde o próprio instante do *big-bang*, há que referir ao dinamismo que o todo é, radicalmente, as diferentes formas nas quais se realiza e com as quais se nos mostra³²⁷.

É esta concepção física e metafísica do dinamismo cósmico que unifica a matéria e as estruturas cósmicas na estrutura evolutiva do todo cósmico. Estamos perante uma concepção de matéria que adquire um novo significado através deste conceito dinâmico da estrutura. Este é o dinamicismo estruturista lainiano que dará razão física e metafísica da

³²⁵ Cf *Ibidem*, 120. Explica E. Klein que todas as partículas, quer de luz quer de matéria, manifestam alternadamente, não só aspectos ondulatórios, como propriedades corpusculares, mas não são nem ondas nem corpúsculos. Daí surge a ideia, apresentada por Niels Bohr em 1927, segundo a qual os aspectos ondulatório e corpuscular são «complementares». A complementaridade explica que os fenómenos físicos não são inteiramente exprimíveis pela imagem da onda ou pela do corpúsculo. Essas duas representações são logicamente incompatíveis, mas correspondem a situações experimentais diferentes. Porque o sentido de um conceito só é definido por meio de uma experiência concreta. Só ela decide se é possível ou não utilizar este ou aquele conceito para descrever a informação obtida. Os conceitos não têm sentido no absoluto. A sua definição é apenas operacional. KLEIN, Étienne – *A Física Quântica...*, pp. 31-32.

³²⁶ Cf QH, 120.

³²⁷ Cf *Ibidem*, 121.

sua proposta antropológica. Com ela, pretende superar satisfatoriamente os diversos dualismos e a concepção materialista, fisicalista e mecânica, da estrutura do corpo humano propondo um monismo dinamicista e estruturista para conceber a realidade total e unitária da matéria consciente, isto é, do corpo humano. Vejamos como.

5. A evolução cósmica

O subcapítulo anterior desemboca necessariamente no tema da evolução cósmica. Nos finais do século XVIII, Erasmus Darwin, avô do autor de *A Origem das Espécies*, teve a ideia de chamar *evolution* ao aparecimento do novo nos processos da morfogénese biológica³²⁸. Este seria um vago prelúdio do que viria a significar um pouco mais tarde, no mundo científico, os termos evolução e evolucionismo. Realmente, por obra de Charles Darwin, durante os últimos lustros do século XX, estes dois termos, evolução e evolucionismo, referiam-se exclusivamente à origem das espécies na biosfera terrestre³²⁹. Porém, a passagem do campo biológico ao cosmológico do termo evolução aconteceu logo que se descobriu a expansão do universo e se iniciou a investigação das suas consequências. Rapidamente o conceito de evolução estendeu-se à configuração sucessiva do cosmos a partir do *big-bang*. Sendo de início puramente biológico e só relacionado com o período mais recente da existência do nosso planeta, tornou-se decididamente cosmológico e cosmogónico³³⁰. Se, na Roma antiga, o termo *evolutio* consistia no acto simples e objectivo de desenrolar o pergaminho escrito para ser lido, o mesmo termo vai

³²⁸ Cf *Ibidem*.

³²⁹ Cf *Ibidem*, 122.

³³⁰ Cf *Ibidem*.

alargando o seu campo semântico ao longo da história, passando de conceito meramente biológico a conceito formalmente cosmológico que designa a evolução³³¹. Desde a formação das primeiras partículas elementares, e por meio dos átomos, das moléculas e dos seres vivos, a história natural do universo torna-se num processo de evolução contínua produzindo estruturas cósmicas cada vez mais complexas, isto é, o universo no seu dinamismo próprio é e está sendo evolução dinâmica.

Em Laín Entralgo, o conceito «evolução», pode e deve ser compreendido do modo seguinte: “Mediante a sua propriedade mais essencial, o «dar de si», o dinamismo que o cosmos é, radicalmente, foi produzindo, descontínua e escalonadamente, propriedades e substantividades novas”³³². *Natura facit saltus* (a natureza dá saltos) veio a afirmar a ciência do século XX, contrapondo-se, como afirma o autor, ao infinitismo³³³ e ao continuinismo³³⁴ da fórmula contrária de Gottfried Leibniz que se traduziu na famosa

³³¹ Cf *Ibidem*, 48;121.

³³² *Ibidem*, 122.

³³³ A física quântica, no tocante à divisibilidade da matéria, supera o infinitismo da física clássica e classifica-o de hipotético e irreal, essencialmente, por estas duas novidades: por um lado, a existência real de uma grandeza física diminuta, o *quantum* de acção, que condiciona tudo o que cientificamente pode saber-se e dizer-se acerca dos processos microfísicos; por outro lado, a necessidade de recorrer a conceitos novos para entender de maneira científica o que sucede na realidade cósmica, quando as dimensões desta se aproximam à diminuta do quanto de acção. Cf CA, 46. Como escreve o próprio Laín Entralgo: “Ao infinitismo hipotético e contraditório da física clássica, a física quântica tem oposto o finitismo real e observável a que obriga a irredutibilidade da constante de Planck. Com ela, a divisa *Non plus ultra* [para além, nada] adquire validade microfísica”. *Ibidem*, 46-47.

³³⁴ Gottfried Leibniz converteu o *princípio de continuidade* também chamada *lei da continuidade* num dos princípios ou leis fundamentais do universo. Em síntese, esta lei da continuidade exige que quando as determinações essenciais de um ser se aproximam das de outro, todas as propriedades do primeiro devem em consequência aproximar-se também das do segundo. A lei em questão permite compreender que as diferenças que observamos entre dois seres, por exemplo, entre a semente e o fruto, ou entre diversas formas geométricas, tais como a parábola, a elipse e a hipérbole, são diferenças puramente externas. Com efeito, assim como descobrimos classes de seres intermediárias que se introduzem entre as duas diferenças, advertimos que podemos ir “enchendo” os vazios aparentes, de tal modo que chega a um momento em que vemos com perfeita claridade que um ser leva *continuamente* ao outro. Cf FERRATER MORA, José – *Continuo*. In DF, vol. I, 351.

expressão latina: *Natura non facit saltus*³³⁵. Mas não só na microfísica, sob o império da constante de Max Planck, quantidade mínima de acção, mínima extensão física, mínimo lapso de tempo mensurável, como também na existência de saltos estruturais na evolução do universo³³⁶.

Na realidade do cosmos, a partir da formação das primeiras partículas elementares, e por meio dos átomos, das moléculas e dos seres vivos, escreve Laín Entralgo, “a história natural do universo tornou-se para o mundo culto um processo evolutivo caminhando para as estruturas cósmicas cada vez mais complexas. O dinamismo cósmico foi produzindo, descontínua e escalonadamente, propriedades e substantividades novas”³³⁷. Em Laín Entralgo, a evolução do universo, considerada na sua essência, é a sucessiva, descontínua e cada vez mais complexa configuração do seu radical dinamismo numa série de estruturas dinâmicas ascendentes desde o protão e o neutrão até às galáxias; e, dentro de um dos sistemas solares da nossa galáxia, a Via Láctea, até ao aparecimento e ulterior história do homem sobre a superfície do pequeno planeta a que chamamos Terra³³⁸. A evolução cósmica aparece na obra do autor como o resultado do dinamismo cósmico que se materializa e se complexifica estruturalmente dando de si por si mesmo estruturas novas. Realidade que na sua dinâmica cósmica e evolutiva, isto é, na sua manifestação material e estrutural, constitui-se em aporia que afecta a reflexão actual sobre o todo da estrutura do cosmos e as partes desse todo. Consequentemente, afecta também o modo de conceber a

³³⁵ Cf QH, 30.

³³⁶ Cf *Ibidem*, 122.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Cf *Ibidem*, 122-123.

estrutura do ser humano no seu todo unitário e na unidade do todo cósmico. Por outras palavras: a matéria de que o Todo do cosmos é feito, isto é, saber o que é a matéria, aparece como aporia que afecta a reflexão científica e filosófica sobre a realidade do cosmos e dentro deste da particular realidade do homem. Laín Entralgo tenta solucionar este problema de difícil resolução integrando os saberes científico, fenomenológico e metafísico. Mas, conseguirá ele ultrapassar, em definitivo, esta dificuldade? Consegue resolver esta aporia? Veremos oportunamente.

Esta questão nuclear do pensamento do autor tem algumas virtudes e um alcance profundo: primeiro, a necessidade de uma analogia para o conceito de matéria, por ser esta uma realidade enigmática quer para a ciência empírica quer para uma cosmologia metafísica que sabe já não ser possível uma reflexão a partir do conceito formal e tradicional de substância; segundo, obriga a uma nova reflexão sobre o homem e sobre o cosmos no campo da filosofia, da psicologia e da teologia; terceiro, o conceito de matéria em Laín Entralgo encontra um alcance, uma profundidade e uma tensão intelectual no domínio da reflexão científica e filosófica que ambas devem integrar e desvendar, para entendermos assintoticamente o dinamismo evolutivo do Todo cósmico.

Na sua proposta cosmológica evolutiva, Laín Entralgo, retomando e ampliando a de Xavier Zubiri, descreve as diversas configurações ascendentes do dinamismo do cosmos que serão apresentados e desenvolvidos nos subcapítulos seguintes. Reduzindo-as às mais importantes e decisivas, na dinâmica do universo actual, o autor refere que há três que se impõem com força à nossa mente: a molécula, a vida e a humanidade. Com a *molécula*, a realidade cósmica adquire estabilidade individual e específica porque poucas serão as moléculas que desde a sua formação não permaneçam idênticas a si mesmas no universo

actual³³⁹. Com o agrupamento sistemático de certas moléculas, apareceu no cosmos o modo de ser a que chamamos *vida*. E sobre a superfície terrestre desde há pouco mais de três milhões de anos, da vida *in genere* surgiu a espécie humana, a estrutura cósmica a que chamamos *homem*³⁴⁰. Em qualquer caso, escreve o autor: “Na estrutura do processo cósmico da evolução, seja esta anterior ou posterior ao aparecimento da vida, combinam-se o acaso, a necessidade e a teleonomia”³⁴¹. E porquê? O *acaso*, porque, se nos ativermos apenas à nossa inteligência, só como acaso imprevisível se poderá ver o aparecimento no cosmos de uma estrutura nova³⁴²; a *necessidade*, porque, uma vez produzido esse acaso, é ela que comanda, visto que, por exemplo, unidas, artificial e adequadamente entre si, as moléculas integrantes de uma protocélula, necessariamente a produzirão tal como espontânea e evolutivamente se formou³⁴³; e a *teleonomia*, não a teleologia³⁴⁴ *a priori* de

³³⁹ Cf *Ibidem*.

³⁴⁰ Cf *Ibidem*.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Cf *Ibidem*.

³⁴³ Cf *Ibidem*. Laín Entralgo refere-se à invariância reprodutiva pela qual, de facto, os seres vivos reproduzem-se de modo semelhante aos seus progenitores. Cf CHT, 78; e MONOD, Jacques – *O acaso e a necessidade*. 2ª ed. Mira-Sintra – Mem Martins: Ed. Publicações Europa-América, Lda., 1990, p. 21.

³⁴⁴ A teleologia refere-se à ciência das causas finais. Na filosofia de Aristóteles, há quatro causas para explicar a natureza das coisas. Uma delas é a causa final, que explica porque um objecto existe. Aristóteles defendia que praticamente todos os objectos, especialmente os objectos orgânicos, têm uma causa final. É um princípio que lhes é inerente, e que os predispõe para realizar um determinado estado, que pode ser visto como a finalidade da sua existência. Ela está intimamente relacionada com a causa formal, que é a natureza essencial (a forma) de um objecto. Para muitos objectos a causa final, simplesmente, é a máxima realização da causa formal. Aristóteles via nos organismos não só a possibilidade para realizarem as suas verdadeiras naturezas como também o seu crescimento e desenvolvimento. A causa final de uma bolota, por exemplo, é crescer até dar um carvalho adulto. A bolota é naturalmente eliminada para tornar-se num carvalho. Isso é a própria realização da sua natureza, a razão pela qual ela existe. A ideia de causalidade final aplica-se, evidentemente, aos organismos. Ela assume duas formas. Uma pode ser chamada de teleologia da parte e do todo – as partes de um organismo existem para o bem do todo (por exemplo: o coração existe para bombear o sangue ao redor do corpo). A outra pode ser chamada teleologia meta-orientada – o objectivo de uma semente ou embrião está em crescer para uma forma orgânica particular. Aristóteles sugere que todos os objectos agem por um propósito ou fim, por isso, mesmo as próprias rochas têm um propósito inerente para existirem, mesmo que seja apenas para ser uma rocha sólida boa. Aristóteles não apela para um Deus por

Aristóteles e seus seguidores medievais, esclarece Laín Entralgo. Porque, contemplando *a posteriori* a série das estruturas a que o decurso da evolução tenha dado lugar, a mente do sábio poderá conjecturar, não mais que conjecturar, como crença razoável, mas não afirmar como saber objectivo e racional, que a evolução tem realmente um sentido, (como por exemplo, dar origem ao aparecimento de seres inteligentes), ou que realmente não o tem, para daqui concluir que, no final, deve ser considerada como absurda³⁴⁵.

Para Laín Entralgo, a estruturação do processo da evolução cósmica faz-se através da combinação destes três momentos causais interligados entre si: o acaso, a necessidade e a teleonomia. Laín Entralgo, através da combinação destes três momentos, questiona e põe em dúvida a teleologia tradicional, julgamos que só do ponto de vista gnoseológico, por não servir à compreensão, descrição e explicação da estrutura e da estruturação do processo cósmico da evolução. Socorrendo-se da teleonomia, termo que define o facto de que todos os organismos são dotados de um projecto conservado na sua estrutura e realizado na sua prestação sem intervenção externa, Laín Entralgo apoia-se unicamente na ordem e capacidade de conhecer do ser humano. Sendo questionável esta sua posição, como veremos posteriormente, manifesta, sem dúvida nenhuma, a sua fidelidade estrita ao ponto de partida do seu projecto que quer ser primeiramente científico. Por isso, assenta a sua atitude numa proximidade e solidariedade com a ciência natural, neste caso com a biologia molecular.

causa desta sua ideia, mas viu na causalidade final e causalidade formal um princípio inerente em todos os objectos existentes. Cf CLAYTON, Philip – *Teleology*. In ESCR, 13-18. Como veremos mais adiante, Laín Entralgo prescinde da ideia de teleologia porque, como diz, “o movimento do universo não está regido por uma causa final, por um telos directamente cognoscível pela mente do sábio”. QH, 50. A dificuldade aumenta quando se aplica esta mesma ideia ao dinamismo da evolução cósmica, como se verá.

³⁴⁵ Cf QH, 123-124.

Para o autor, a teleologia já não é ciência, senão crença. E, em todo o caso, exigência moral, e nada mais³⁴⁶. Como ele mesmo afirmou: “Por via da experiência, devo limitar-me a converter a teleologia em teleonomia”³⁴⁷. O problema da teleologia tradicional não é aceite dentro do esquema científico-filosófico de Laín Entralgo. Porque, entre outras coisas, a metodologia da biologia molecular, ou a de todos aqueles que estudam a dinâmica dos seres vivos, não a incluem³⁴⁸; e, porque “o movimento do universo não está regido por uma causa final, por um telos directamente cognoscível pela mente do sábio (...)”³⁴⁹. Este ponto de partida para a reflexão filosófica é fundamental para compreender o pensamento do autor. Só tendo como ponto de partida o saber penúltimo, o saber das ciências, se pode verdadeiramente reflectir sobre a realidade dinâmica do cosmos e a partir dele criar uma metafísica que fundamente e sistematize o todo e as partes da realidade cósmica. Pensamos, que Laín Entralgo pretende conhecer gnoseologicamente a verdade do todo e da unidade do cosmos e das estruturas cósmicas a partir da capacidade humana de inteligir empírica ou cientificamente. Mesmo sabendo que o pensamento humano nunca concordará ou estará em total conformidade com os objectos ou coisas que trata de saber na sua unidade e totalidade estrutural, sabe também que não estará totalmente ciente dessa conformidade com a realidade última desse objecto ou coisa que trata de saber. O conhecimento humano será sempre assintótico e histórico. A pretensão de conhecer a estrutura na sua unidade e totalidade última será sempre uma meta, um fim inatingível para

³⁴⁶ Cf CERZO GALÁN, Pedro – *La idea del hombre en Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir...*, pp. 70-71.

³⁴⁷ CA, 257.

³⁴⁸ Cf REDONDO MARTINEZ, César – *Origen, constitución y destino...*, p. 125.

³⁴⁹ QH, 50.

a capacidade ilimitada do pensar humano. Daí a necessidade da descrição e explicação científicas necessitarem também de uma compreensão que há-de ser, para além de física, metafísica.

Assim se compreende que o conhecimento do universo na sua evolução seja o resultado de uma série de dinamismos simultaneamente físicos e metafísicos, como de seguida se passa a expor.

5.1. O dinamismo da concreção

Colocando-se, agora, a partir de um ponto de vista estritamente científico, fora, portanto, do plano metafísico, pergunta Laín Entralgo: podemos dizer que no princípio foi o caos ou que no princípio foi a energia radiante?³⁵⁰ Responde o autor que qualquer que fosse a resposta, muitíssimo rapidamente esse magma se concretizou em centros de actividade, como foram as primeiras partículas, imediatamente depois de se formarem; e outras que perdurarão por um lapso de tempo maior ou menor. Para o autor, independentemente de terem sido fugazes ou duradouras, as partículas formadas depois do *big-bang*, a concreção foi a primeira fase da quase instantânea conversão do caos em cosmos³⁵¹. Por outras palavras: a existência de um brevíssimo lapso de tempo entre a explosão originária ou *big-bang* e a formação de partículas elementares, primeiro, as verdadeiramente simples, como o electrão e o quark; depois, as complexas e dotadas de estrutura, como o protão, obriga-o a pensar que o radical dinamismo cósmico começa a sua evolução com duas etapas necessariamente iniciais: o dinamismo da concreção,

³⁵⁰ Cf IH, 104.

³⁵¹ Cf *Ibidem*.

determinante do aparecimento das primeiras partículas verdadeiramente simples, e o dinamismo da estruturação, operativo sem tréguas, desde a formação das primeiras partículas complexas até à que deu lugar à realidade cósmica da espécie humana³⁵².

5.2. O dinamismo da estruturação

Num espaço-tempo, cuja realidade detectável se encontra constituída por partículas verdadeiramente elementares, portanto homogéneas em si mesmas, o dinamismo cósmico radical iniciou um modo de ser, que havia de perdurar a partir daí até hoje, que se há-de chamar de dinamismo da estruturação. O qual consistiu, numa primeira etapa, na reunião de partículas elementares simples em partículas elementares complexas, isto é, incipientemente estruturadas. Por isso, a evolução ulterior do cosmos consistirá na aparição de estruturas dinâmicas cada vez mais complexas³⁵³. A partir daí até hoje, operará sobre ele um constante dinamismo da estruturação: a tendência radical da matéria para se estruturar, para se realizar em estruturas cada vez mais complexas³⁵⁴. De certa forma, pode dizer-se que, para o autor, há evolução porque há o dinamismo da estruturação. Com esta proposta do dinamismo cósmico, Laín Entralgo obriga e exige que se faça uma nova reflexão e abordagem filosófica. O autor aponta uma mudança que ele considera importante e necessária. Escreve ele: “Heisenberg tinha afirmado que quando no curso da história da

³⁵² Cf QH, 56.

³⁵³ Cf IH, 105.

³⁵⁴ Cf CA, 90.

ciência se produz uma inovação verdadeiramente fundamental, um novo paradigma, diria Kuhn, deve variar a forma de organizar o nosso pensamento, tarefa nada fácil”³⁵⁵.

5.3. O dinamismo da variação

Desde um ponto de vista puramente descritivo, assevera o autor, a primeira coisa que se deve dizer de uma partícula elementar é que ocupa um lugar no espaço e que se move. A variação enquanto dinamismo consiste, por consequência, em movimento no espaço sem que em si mesma varie a coisa que se move³⁵⁶. Citando Xavier Zubiri, Laín Entralgo escreve a propósito do dinamismo da variação o seguinte: “No dinamismo da variação há um máximo de mudança, mudança que consiste em passar de um lugar a outro, e um mínimo de devir, de transformação em outra coisa; com o qual a evolução do universo será a sucessiva aparição de níveis da realidade nos quais vai sendo cada vez maior o devir e cada vez menor a variação”³⁵⁷.

Para Laín Entralgo, sem a existência do dinamismo da variação, cuja mais elementar e universal forma empírica é o movimento local, a estruturação não seria possível em nenhum dos seus níveis³⁵⁸. Na sua origem, quer os quarks ainda hipotéticos quer os electrões e protões agora detectados, eram partículas que se moviam no espaço, independentemente da peculiaridade físico-matemática daquele espaço inicial³⁵⁹. Por isso, escreve Laín Entralgo, citando novamente Xavier Zubiri: “«O movimento local é a base de

³⁵⁵ IH, 91.

³⁵⁶ Cf *Ibidem*, 104-105.

³⁵⁷ ZUBIRI, Xavier – *Estructura dinámica de la realidad*. Apud IH, 104-105.

³⁵⁸ Cf CA, 90.

³⁵⁹ Cf *Ibidem*, 84-85.

todas as demais variações, tanto quantitativas como qualitativas. E é pela mesma razão que, segundo os escolásticos, a quantidade é o *accidens* radical. Pois bem: o movimento radical, ainda que com Aristóteles, também se chame *kínesis*, movimento, à mudança qualitativa e ao de aumento ou diminuição, é a mudança de lugar»³⁶⁰. De futuro, é neste movimento radical que fundar-se-ão todos os movimentos que apareçam, logo de imediato, na evolução do cosmos. Do que fica atrás dito, pode deduzir-se que a estruturação não seria possível em nenhum dos seus níveis sem a existência tanto qualitativa como quantitativa de um dinamismo da variação. Para o autor, sem o movimento local, no espaço e no tempo, as primeiras partículas elementares não se agrupavam em estruturas: sem o dinamismo da variação não teria havido o dinamismo da estruturação³⁶¹.

5.4. O dinamismo da alteração

Ao dinamismo da variação segue-se o dinamismo da alteração. Por acção deste aparece no universo algo «outro», *alter*, relativamente ao que até esse momento havia nele. Num sentido amplo da alteração, a aparição de um protão numa atmosfera de quarks já é alteração³⁶². Este modo do dinamismo cósmico consiste, básica e simplesmente, em que uma estrutura por si mesma dê de si outra estrutura, outra coisa distinta dela e que, em consequência, seja para ela *alter*, outro; um «outro» que será emergente do substrato de que procede, isto é, da configuração estrutural deste³⁶³. Pondo em acto o seu dinamismo

³⁶⁰ ZUBIRI, Xavier – *Estructura dinámica de la realidad*. Apud CA, 84-85.

³⁶¹ Cf QH, 51; IH, 104-105; CA, 84-85.

³⁶² Cf *Ibidem*, 90.

³⁶³ Cf IH, 105; CA, 90.

potencial («dar de si»), as estruturas originárias actualizam causalmente o dinamismo cósmico como dinamismo de alteração: a estrutura em devir dá lugar a uma «coisa nova», discernível, portanto, da anterior³⁶⁴.

O dinamismo da alteração cósmica pode adoptar duas formas diferentes: a repetição, quando a novidade da estrutura originada é meramente numérica ou, dito de outra forma, quando a estrutura originante dá lugar a outras estruturas idênticas a ela, a génese que pode ser simplesmente geradora, quando o produto da geração continua a ser nitidamente específico (o cão actual só gera animais que são especificamente cães); ou inovadora, originante, quando dá lugar ao aparecimento de uma espécie nova (os répteis que, há milhões e milhões de anos, preludiam a existência das aves)³⁶⁵.

Há transformação quando a alteração espontânea de uma estrutura (por exemplo, a decomposição radioactiva do rádio e do polónio) ou a combinação química de duas substantividades (por exemplo, a do cloro e a do hidrogénio) produzem estruturas atómicas ou moleculares qualitativamente distintas das originárias. Por ser «por si» o que realmente são, estas estruturas «dão de si» as que delas se derivam³⁶⁶. Isto é, a estrutura dinâmica tem a potencialidade ou a capacidade de produzir a partir da sua substantividade estruturas novas por repetição ou por inovação.

Há mera repetição e não genuína transformação quando a estrutura originária produz outra inteiramente igual a ela. Forma-se assim uma multiplicidade de *singuli*, de entes numeráveis e indiscerníveis entre si. Laín Entralgo dá como exemplo paradigmático o que

³⁶⁴ Cf QH, 51.

³⁶⁵ Cf *Ibidem*, 52.

³⁶⁶ Cf IH, 105-106.

sucede às partículas elementares quando são submetidas às, tecnicamente chamadas, «altas energias»³⁶⁷.

Informa ainda o autor que o modo de operar do dinamismo genético é constituinte e não meramente transmissivo. Tem não só a capacidade de gerar como de constituir algo novo. Na mesma linha de pensamento de Xavier Zubiri, Laín Entralgo refere que nos progenitores há um esquema constituinte. E a geração consiste num «dar de si esquematizado»³⁶⁸. Mas, afirma ainda o autor, o dinamismo da génese não é sempre só «gerante» ou gerador. Pode ser também originante, isto é, iniciador de um *phylum* novo, como sucede quando o que se gera é um mutante. E, neste sentido, estamos perante uma espécie nova. Assim, a evolução cósmica, o devir do cosmos a partir do seu começo com o *big-bang*, tornou-se, na biosfera terrestre, evolução biológica, no sentido em que esta expressão começou a usar-se depois de Darwin³⁶⁹.

5.5. O dinamismo da mesmidade

A génese originante é precedida por dois níveis evolutivos nos quais se constitui a *substantividade* e, portanto, a *estabilidade individual e específica* das estruturas: a substantividade presente em todas as galáxias (em todas há moléculas), e a substantividade transmolecular, constituída pelo agrupamento estrutural de moléculas diferentes, cuja

³⁶⁷ Cf *Ibidem*, 106.

³⁶⁸ Cf *Ibidem*.

³⁶⁹ Cf *Ibidem*.

existência sobre a forma de matéria viva e organismos vivos, desde os monocelulares, é evidente na Terra³⁷⁰.

A mesmidade, o facto de uma estrutura continuar a ser a mesma no decurso do tempo, pode ser *individual e específica*³⁷¹. Para Laín Entralgo, os factores que manifestam e garantem a mesmidade e a estabilidade da estrutura do indivíduo animal são: a) a independência em relação ao meio; b) a relação com o meio; c) o controlo específico sobre ele, a vida quisitiva, a prolepse, o ensaio-erro, a *percatación* (isto é, o dar-se conta da consciência animal), a auto-posseção, a mesmidade da espécie e a extinção dessa mesma mesmidade pelo facto da morte³⁷². A mesmidade e a estabilidade terminarão inexoravelmente na morte por aniquilação de cada um dos indivíduos e na extinção total das espécies que não deram origem a indivíduos mutantes³⁷³.

6. Os três princípios cósmicos: unicidade, causalidade segunda, estrutura

Concluindo este ponto do estruturismo dinâmico, apresentamos, em síntese, os três princípios que, para o autor, actuaram em conjunto desde a origem do universo. Situando-os na fugacíssima «etapa quântica» de que fala a astrofísica: o da unicidade; o da

³⁷⁰ Cf *Ibidem*.

³⁷¹ Cf QH, 52-53. Para uma leitura mais desenvolvida deste tema, cf IH, 106-115.

³⁷² Cf IH, 110-114. Como o nosso objectivo não compreende o desenvolvimento do dinamismo da mesmidade que se configura em substantividade ou estrutura molecular e transmolecular, nem por isso deixamos de sumariar os pontos que podem contribuir para um quadro compreensivo da mesmidade animal em particular. Cf *Ibidem*, 106.

³⁷³ Cf QH, 53; IH, 113-114.

causalidade segunda; e o da estrutura dinâmica³⁷⁴. Vejamos em que consiste cada um deles na sua formulação física e metafísica.

Primeiro: Princípio da unicidade. Laín Entralgo compreende que para se entender correctamente a realidade do cosmos é preciso admitir que sob as múltiplas formas que, na sua evolução, foi adoptando, nuvens imensas de partículas elementares, galáxias, massas de átomos e moléculas, astros, etc. , essa realidade constituiu-se como um conjunto global e unitário. Conjunto que como *Natura naturans*, no sentido que esta expressão teve no Renascimento, por si mesmo vai engendrando as diversas estruturas emergentes no seu seio. Um «dinamismo da estruturação» existe nele desde a sua origem, e vai fazendo com que sucessivamente vão aparecendo e actuando os vários dinamismos que Xavier Zubiri distinguiu na sua cosmologia e Laín Entralgo assumiu.³⁷⁵

Segundo: Princípio da causalidade segunda. Laín Entralgo chama «causa segunda» à funcionalidade da realidade criada: a global e unitária estrutura dinâmica que é o cosmos e a série de configurações a que o seu dinamismo dá lugar, partículas elementares complexas, galáxias, átomos, moléculas, etc., actuam desde si e por si mesmas. A evolução do universo é, pois, uma imensa cascata de causas segundas, operantes em toda a sua extensão espacial e em toda a sua sucessão temporal. A actuação do cosmos, por efeito das suas causas segundas, pertence à *ordinatio creationis*, a qual, segundo a sua *potentia ordinata*, quis Deus que a criação assim fosse³⁷⁶.

³⁷⁴ Cf ACP, 184.

³⁷⁵ Cf *Ibidem*, 183.

³⁷⁶ *Ibidem*. Sinteticamente vejamos a diferença entre Causa Primeira e Causas Segundas a partir do pensamento de São Tomás. Mariano Artigas faz uma actualização das mesmas, para o pensamento actual, que permite de certo modo compreender porque Laín Entralgo não vê incompatibilidade entre as suas crenças

Terceiro: Princípio da estruturação dinâmica. Entende Laín Entralgo que na sua totalidade e nas suas partes sucessivas, o universo é dinamismo submetido ao imperativo da estruturação. Cabe dizer, pois, que o universo é dinamismo sucessivo e diversamente estruturado já a partir das primeiras partículas complexas, como o protão e o neutrão. Viva ou inerte, a realidade a que chamamos «matéria» é ultimamente concentração espacial e estruturada do dinamismo que é a realidade cósmica. Pensa o autor que o facto de que a matéria visível e tangível seja sempre uma agregação de partículas que podem ser simultaneamente massa elementar ou energia radiante, mostra a verdade de tal afirmação. Esta compreensão da matéria é o que leva Laín Entralgo a dizer que se deve ter presente, a partir de agora, este facto físico. E porquê? Por ser ele uma das duas razões pelas quais o materialismo actual, o actual «materismo», se se aceita este neologismo zubiriano, diz o autor, é radicalmente distinto do pretérito³⁷⁷.

e o que diz a ciência. “Na história do pensamento cristão, o filósofo Tomás de Aquino (...) refere-se a Deus como "Causa Primeira" do ser de todas as coisas; Tomás refere-se às criaturas como "causas segundas" cuja actividade alcança os aspectos particulares e depende da acção divina. (...). O ser de Deus não depende em nada exterior a Ele, é auto-suficiente e fonte de ser de tudo o que existe. As criaturas têm a sua própria consistência mas exigem a acção divina que funda e torna possível a sua existência e actividade. A Causa Primeira é única. Não é a primeira de uma série de causas pertencentes ao mesmo nível. A acção de Deus é diferente da acção criada. (...). Deus não só respeita a actividade própria das criaturas, é a sua principal garantia, como a acção criada corresponde aos seus planos. (...). Deus cria a fim de comunicar o ser e a perfeição, e as criaturas cumprem o plano de Deus quando desenvolvem as suas capacidades e alcançam a sua perfeição. As ciências empíricas estudam a natureza e a actividade das causas segundas. A metafísica e a teologia estudam a acção divina e as dimensões espirituais do ser humano. Estas duas perspectivas devem ser diferentes e complementares, mas não são necessariamente opostas. As dificuldades na harmonização da evolução e da acção de Deus, muitas vezes resulta da inobservância da distinção entre a primeira e a segunda ordem de causalidade. A evolução cósmica e biológica pode ser consideradas como o desenvolvimento das potencialidades que Deus colocou dentro de seres criados. A finalidade natural e os planos de Deus correspondem também a dois níveis diferentes, mas relacionados. A visão científica moderna mostra que os seres naturais possuem uma dinâmica interna que produz novos resultados que têm cada vez graus maiores de complexidade. Nos processos naturais, o conceito de informação desempenha um papel central. A informação natural existe codificada nas estruturas dinâmicas e o seu desenvolvimento produz novas estruturas. A actividade natural mostra um alto grau de criatividade que, em conjugação com a subtilidade dos processos naturais e dos seus resultados, poderia ser visto como coerente com a existência de um plano divino. Cf MARIANO, Artigas – *Causality, Primary and Secondary*. In EScR, 90-91.

³⁷⁷ Cf ACP, 183-184.

O dinamismo cósmico, no seu dar de si por si, foi-se estruturando até se configurar no dinamismo da suidade e da convivência, constitutivos e específicos do ser humano. Os quais serão desenvolvidos no capítulo próprio dedicado à antropologia.

Capítulo três

AVALIAÇÃO CRÍTICA DA REALIDADE DO COSMOS: DA MATÉRIA E DA ESTRUTURA

Neste ponto, pretendemos avaliar criticamente alguns dos tópicos que ficaram anteriormente expostos, conscientes de que nem tudo do que ficou exposto pode ser objecto da nossa reflexão. Pretendemos, então, analisar, completar e sistematizar de forma concisa, clara, crítica e construtiva o pensamento do autor no domínio da sua descrição, explicação e compreensão do cosmos. A realidade física e metafísica do dinamismo cósmico, na estrutura do seu todo, a partir do *big-bang* até ao aparecimento das estruturas cósmicas, é o pressuposto fundamental para compreender e nomear a realidade dinâmica do ser humano. Qual é o valor, no sentido de juízo crítico, que o pressuposto cosmológico representa para a fundamentação da antropologia lainiana? Negativa ou positivamente valorizado, tentaremos responder à questão em cada um dos pontos seguintes.

1. O modelo do *big-bang*: no limite da teoria científica a possibilidade metafísica

Pensamos que a ideia lainiana de dinamismo cósmico, enquanto pressuposto antropológico, tem por objectivo principal a compreensão da realidade constitutiva e talitativa do cosmos, isto é, científica e metafísica. Consequentemente, do homem na sua

configuração material e estrutural. Intelecção que parte de uma consideração científica da realidade, elevando-se à reflexão metafísica através de uma análise fenomenológica³⁷⁸. Mas também, de uma atitude crente que se impõe pelas questões que requerem uma compreensão não só totalizadora de sentido como radicalmente última. Ciência, filosofia e crença religiosa acompanham a procura lainiana em busca do enigma do fundamento, da unidade e da totalidade da realidade cósmica.

Partindo da ciência, saber certo e penúltimo, para explicar a origem, a consistência e o dinamismo cósmico, obteremos uma descrição certa, racional e demonstrável? Será a teoria do *big-bang*, geralmente aceite pela comunidade científica e pelo próprio autor, a derradeira e verdadeira explicação da origem do universo? Laín Entralgo terá razão quando afirma que nas cosmologias anteriores ao século XX, face ao problema que coloca a origem do cosmos só havia que decidir entre duas crenças: a de que o universo foi criado do nada por acção divina ou a de que existiu sempre. Como escreve o próprio autor, “crenças, não verdades formuláveis racional e objectivamente, foram e são, com efeito, tanto a tese cristã da *creatio ex nihilo* do mundo, como a doutrina helénica da repetição indefinida de ciclos cósmicos e históricos (...)”³⁷⁹. Mais perguntas se poderiam formular aqui, mas a nossa intenção é tratar do valor do conhecimento científico para a compreensão da realidade cósmica³⁸⁰ e do seu fundamento a partir da explicação científica da sua origem tal como é apresentada pelo autor.

³⁷⁸ Cf GRACIA, Diego – *El cuerpo humano...*, p. 93.

³⁷⁹ QH, 108.

³⁸⁰ A cosmologia científica é um terreno de ensaio para as ideias filosóficas, encontrando-se nos limites das nossas noções de espaço, tempo e causalidade. Para Laín Entralgo é, sobretudo, ponto de partida para compreender a sua realidade energética, material, estrutural e dinâmica.

Se, cientificamente, como escreve Laín Entralgo, «no princípio foi o *big-bang*»³⁸¹ que deu, simultaneamente, origem ao universo, ao tempo, ao espaço e à matéria, qual o contributo desta teoria para a reflexão científica e metafísica?

A teoria do *big-bang* surge da recta conjugação entre a observação experimental da matéria e do cosmos e da sua formulação teórica. De facto, uma coisa é o plano da experiência sensorial e outro, o da teoria. Por outras palavras, uma coisa é o que o físico experimenta e observa e outra o que ele pensa sobre a realidade observada e o modo como a sistematiza. Do que ele pensa sobre a realidade física conhecida e observada surgiu a teoria do *big-bang*, isto é, um modelo científico da explicação da origem do universo. Admitindo este modelo como aproximação razoável e provável, qual o contributo desta teoria científica para o conhecimento da origem do universo?

De facto, foi a partir da experiência empírica da matéria e da observação do cosmos que, só no século XX, se chega a uma teoria verdadeiramente científica da origem do cosmos, como anteriormente vimos. Teoria que não pode ser, de modo nenhum, desligada da história do saber e do conhecimento humano. Porque a busca científica, que se traduz na investigação sobre a origem do universo, é precedida pela milenar reflexão mitológica, filosófica e teológica que a precedeu. O ser humano, ao longo da sua história, sempre procurou explicar e descrever a origem do cosmos, recorrendo às ferramentas e conhecimentos próprios correspondentes à sua época. Todas as cosmogonias e cosmologias, independentemente de surgirem em contexto mítico, filosófico ou religioso, tinham por base os conhecimentos próprios do seu contexto geográfico, cultural e

³⁸¹ Cf ACP, 176.

histórico. Todos estes modelos obedecem, no fundo, a um esquema explicativo e descritivo similar³⁸². Se tivermos em consideração o que foi exposto no tema dedicado à cosmogénese, podemos encontrar o seguinte esquema: singularidade essencial, começo, caos, organização ou hierarquia crescente, dinâmica evolutiva do mais simples dos elementos para o mais complexo, desde a matéria-energia ao surgimento das galáxias, e um certo «princípio antrópico»³⁸³. Teoria que, na tentativa de explicar o como da origem do universo, levanta problemas e questões que ultrapassam os limites epistemológicos do método científico³⁸⁴. Se tivermos em conta que o modelo do *big-bang* não foi um acontecimento visível, como a erupção de um vulcão, pois a explosão de partículas elementares foi um acontecimento invisível tal como descreve a física das partículas elementares, teremos, logo, de perguntar, o que havia antes do *big-bang*, isto é, antes de haver matéria e energia e espaço-tempo? Quais as condições requeridas para que resultasse o universo? Mais, como descrever e compreender a «singularidade essencial» do começo do *big-bang*, uma vez que a explicação científica, através das suas leis físicas, não penetram esse ponto essencial? Como explicar e compreender a necessidade do «princípio antrópico» que afirma que o universo é como é, ou seja, tem para nós as constantes, forças e leis básicas e universais que de facto tem, como *conditio sine qua non* para que pudesse

³⁸² No relato bíblico da criação encontramos todos estes requisitos: um princípio criador; o caos; uma hierarquia crescente, organização ou ordem dos elementos celestes e terrestres; a criação do homem. Este esquema está presente em qualquer explicação e descrição da origem do universo, mesmo no modelo científico do *big-bang*. Cf RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. – *Teología de la creación*. 3ed. Santander: Ed. Sal Terra, 1992, pp. 31-46.

³⁸³ Cf FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio – *De cómo estalló todo*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes...*, pp. 51-80.

³⁸⁴ Sobre este assunto da origem do universo, as ciências naturais têm, metodologicamente, os seus limites epistemológicos, mas haverá mesmo marcos ou restrições para que a razão científica deixe de colocar as questões últimas que se encontram limitadas pelo método e pela natureza própria da investigação científica?

surgir no seu seio um ser capaz de conhecê-las? Como conciliar este princípio com o acaso, a necessidade e a teleonomia? Muitas das questões que neste contexto se levantam terão um desenvolvimento mais aprofundado e satisfatório quando tratarmos especificamente da antropologia lainiana. Pensamos que a cosmologia do autor alcança a sua verdadeira profundidade à luz da sua antropologia, porque a realidade da estrutura dinâmica do homem, constitui-se a partir da realidade dinâmica e estrutural do cosmos.

Do conhecimento empírico da matéria, no domínio da física quântica, e da observação cosmológica, em pleno século XX, chegou-se à formulação da teoria do *big-bang*. Propositadamente, foram levantadas muitas perguntas e muitas outras se poderiam colocar se este estudo fosse única e redutoramente um trabalho filosófico-cosmológico, que não é. Partindo da explicação científica para a descrição e compreensão da origem do cosmos, como podemos verificar pelo sentido das perguntas, não fica demonstrado cientificamente como foi verdadeiramente a origem do mesmo. Neste domínio, como noutros, a ciência só pode explicar assintoticamente a origem do universo. Esta, quanto mais se aproxima de $t=0$, mais longe está de conhecer e explicar cientificamente a sua origem. Mas não só. Quando surgirem novos dados a partir da observação da realidade cósmica que sejam importantes, quer ao nível do comportamento dos astros, quer das leis da natureza ou ainda da matéria, certamente que a comunidade científica terá que rever este modelo³⁸⁵.

³⁸⁵ É muito interessante a ideia de Stephen Hawking que, no capítulo terceiro do seu livro, onde trata de responder à pergunta, *What is reality?*, afirma não existir uma teoria cosmológica independente da realidade observada. Tal aconteceu com todos os modelos cosmológicos conhecidos desde Ptolomeu. Cf HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard – *The Grand Design*..., pp. 39-59.

Mas qual a importância da teoria científica ou do modelo cosmológico do *big-bang* para a compreensão da realidade e, conseqüentemente, do pensamento antropológico de Laín Entralgo? Vejamos, em três pontos essenciais, o que afirma o autor sobre a mesma, para concluirmos criticamente.

Primeira: Se a realidade cósmica imediatamente posterior à grande explosão originária foi esse magma de mini-buracos negros de que falam David Schramm e Stephen Hawking, isto é: se a evolução do universo começou por uma ausência total de partículas elementares; e se, por conseguinte, as formas mais primitivas da matéria emergiram desse magma; teremos necessariamente de pensar que nem genésica nem constitutivamente se pode afirmar que, na sua essência, a realidade última do cosmos é uma combinação funcional unitária de matéria – nas diferentes formas em que se oferece aos nossos sentidos e à observação experimental, e de energia – diferenciada nas diversas formas em que os livros de física a nomeiam e a descrevem³⁸⁶.

Segunda: Se os factos da observação astrofísica abonam a favor do modelo do *big-bang*, e se admitirmos a realidade do *big-bang* como ponto zero da evolução do universo, dois problemas se colocam a qualquer mente reflexiva: saber o que sucessivamente aconteceu para que dessa magna explosão resultasse o universo actual; e, encontrar uma ideia razoável acerca do que pode ter havido antes dela³⁸⁷.

Terceira: De um ponto de vista puramente intramundano e científico, como já se disse, «no princípio foi o *big-bang*», a grande explosão que há quinze mil milhões de anos deu origem ao universo, ao tempo e ao espaço. Teoria que não é incompatível com a

³⁸⁶ Cf QH, 114-115.

³⁸⁷ Cf CA, 33-34.

crença de Laín Entralgo na *creatio ex nihilo* da realidade física. Crença que, no entender do autor, não é física e metafisicamente compatível com o que os astrofísicos podem dizer acerca de se houve ou não «algo» anterior ao *big-bang*. Por este motivo, se tentará responder com algum sentido à pergunta soberana de Gottfried Leibniz e Martin Heidegger: «Por que há ser e não antes nada?»³⁸⁸. Ora é isso que Laín Entralgo tenta quando escreve: “O meu problema consiste em saber que realidade se produziu como imediata consequência do *big-bang*”³⁸⁹.

Pensamos que a teoria e o modelo actual do *big-bang*, serve a Laín Entralgo para elaborar a sua ideia de realidade que se fundamenta, na sua formulação inicial, no conhecimento científico e desemboca numa metafísica estruturista que se abre ao transcendente, no caso particular da estrutura humana, requerendo por isso o saber radicalmente último, o de crença. Cientificamente, o modelo do *big-bang* admite que, após a explosão originária, a realidade cósmica era constituída na sua génese por um magma que se caracteriza pela ausência total de partículas elementares: não havia matéria nem energia como hoje a ciência a descreve e a explica. Ora, é referindo-se a este momento cósmico, que a ciência não descreve nem explica, que Laín Entralgo formula duas questões essenciais que desaguam numa terceira e às quais tenta dar resposta: o que aconteceu neste momento para que dele resultasse o universo; e que realidade era essa que o precedeu. É a partir daqui que Laín Entralgo desenvolverá a sua ideia de realidade. A qual se consubstanciará na sua proposta metafísica cismundana e substantiva em que se traduz o

³⁸⁸ Cf ACP, 176.

³⁸⁹ *Ibidem*.

seu estruturismo ou dinamismo estruturista. Proposta que pretende responder à pergunta metafísica radical: por que há realidade?

Se o modelo científico não descreve nem explica o que esteve na génese da realidade cósmica, a força que esta realidade tem interpela o autor a perguntar pela sua natureza, por aquilo que ela é, e a tentar uma resposta que seja metafisicamente razoável, sabendo que ela não é nem matéria nem energia. Parece-nos que, para Laín Entralgo, há vários níveis da realidade que se podem cientificamente descrever e explicar, mas há níveis que, não podendo ser descritos e explicados, impõem a pergunta última, em que a resposta esteja agora ao nível da compreensão ou da inteligência metafísica. É a este nível da pergunta e da resposta que Laín Entralgo propõe e elabora a sua metafísica. Para o autor, o conhecimento humano da realidade, de qualquer realidade será sempre entre o penúltimo e o último. E a sua metodologia, que se exprime pela descrição, explicação e compreensão científicas, requiere uma inteligência metafísica porque a realidade no seu fundamento, unidade e totalidade só pode ser conhecida razoavelmente, não racionalmente. No fundo, trata-se de saber o que conhecemos hoje da realidade e do que dela podemos conhecer.

Se a realidade cósmica, o universo, é a expressão desse magma que se concretiza num cosmos material e energético, trata-se de saber que realidade material é essa que se encontra no todo e na unidade do todo estrutural cósmico e em cada uma das estruturas cósmicas. Se epistemológica ou gnoseologicamente, para Laín Entralgo, a razão humana vive entre o conhecimento penúltimo e último e metodologicamente o melhor caminho a percorrer para obter tal conhecimento é o da descrição e da explicação científicas e compreensão ou inteligência metafísica, isto quer dizer que o modelo científico do *big-bang*, analisado à luz desta proposta gnoseológica e metodológica, por si mesmo, não é capaz de

dizer o que é a realidade. Se, por um lado, nos aproxima do que ela é, por outro lado, não é capaz de dizer o que realmente é a realidade. O modelo e a teoria do *big-bang* são o ponto de partida para a formulação da pergunta estritamente metafísica. A realidade que não se conhece impõe à razão humana a pergunta à qual deve ser dada uma resposta que integre e assuma, no seu ponto de partida gnoseológico, o que já conhecemos dessa mesma realidade, mesmo sabendo que essa realidade ainda não conhecida pode, de facto, vir ou não a ser realmente conhecida. Laín Entralgo elabora, assim, uma metafísica que parte da realidade física ou da realidade penúltima para fazer uma proposta englobante e integradora dos diversos saberes científicos que se debruçam sobre o tema do real, dizemos nós, das várias dimensões do real e da realidade até penetrar no todo e na unidade da sua realidade última, metafísica.

Que valorização nos merece este modelo epistemológico e metodológico de aproximação assintótica ao conhecimento do real?

Julgamos que o princípio gnoseológico lainiano, do saber certo, saber penúltimo e do saber incerto, saber último, tem a vantagem de permitir uma aproximação razoável e equilibrada a quem quer conhecer a realidade do cosmos e das suas estruturas sem desembocar num dualismo. Porque o conhecimento humano, que se faz em plano horizontal, deve penetrar as várias dimensões da realidade num plano vertical. Penetração gnoseológica que é feita através do método da descrição e explicação científicas e da compreensão metafísica. O exemplo da teoria e do modelo científico do *big-bang*, pela descrição e explicação que faz da origem do cosmos, permite a Laín Entralgo formular as perguntas que possibilitam a sua reflexão metafísica acerca da realidade, através da integração dos diversos saberes científicos. Pensamos que a epistemologia e a metodologia

lainianas oferecem uma autonomia própria a cada ciência no âmbito de estudo do seu objecto particular. Todavia, pedem ao filósofo que tenha em conta o contributo das ciências naturais na sua reflexão metafísica ou filosófica, como ponto de partida para sua reflexão. Relativamente às ciências naturais, pensamos que Laín Entralgo não lhes confere autoridade plenipotenciária para conhecer o real: sob o limite do conhecimento científico, para dizer o real ou expressá-lo em símbolos matemáticos, emerge o enigma que impõe à razão a obrigatoriedade de fazer perguntas e a necessidade imperiosa de lhe dar uma resposta razoável, metafísica. Por isso, ao magma originário do modelo científico do *big-bang* corresponderá a sua ideia metafísica do monismo dinamicista e evolutivo. Eis aqui a sua visão integradora dos saberes científico e filosófico. Pensamos que, para as ciências naturais, a metafísica lainiana constitui-se em verdadeiro estímulo para o investigador que quer conhecer verdadeiramente a realidade: sem necessitar de ser filósofo, este investigador não deve estar desprovido das ferramentas da filosofia e de algum saber filosófico. Laín Entralgo, neste domínio, serve de exemplo para qualquer investigador da área das ciências naturais: não lhe bastou o conhecimento médico e histórico do corpo humano, foi preciso complementá-lo com o saber filosófico para que daí resultasse uma verdadeira compreensão unitária e totalizadora do mesmo.

Temos de perguntar agora se, em Laín Entralgo, é a realidade que impõe ao conhecimento humano a pluralidade de níveis ou dimensões da realidade ou se é a nossa capacidade de a conhecer que cria a pluralidade do real. A pluralidade é de natureza gnoseológica ou é mesmo constitutiva da realidade? Se a realidade se impõe à nossa inteligência esta só pode ser conhecida conforme ao modo humano de conhecer. E à medida que a vamos conhecendo, a inteligência humana entra num processo de criação de

linguagem para nomear a realidade que vai sendo paulatinamente conhecida. É neste confronto entre a realidade conhecida e a realidade nomeada que devemos reflectir para entendermos a necessidade de Laín Entralgo definir a realidade última e radical na sua unidade e totalidade como dinamicismo estruturista aberto ao transcendente. Tentaremos fazê-lo a partir dos novos conhecimentos científicos da matéria, para conceber uma resposta satisfatória no ponto seguinte dedicado ao dinamismo.

A física actual coloca-nos não só sobre os limites do conhecimento da origem do universo físico como também nos confronta com os limites da nossa linguagem. Há, assim, limites físicos ao conhecimento e limites de linguagem. Que realidade é esta que se esconde e furta a um e a outro? É para esta pergunta que Laín Entralgo procura obter resposta com a sua metafísica do dinamismo cósmico, como veremos a seguir. Embora ele também o diga, julgamos que ele concordaria inteiramente com esta observação: “Se aceitarmos entrar no pensamento metalógico, se não cedermos em nada diante do inconcebível, se admitirmos que este inconcebível está no próprio âmago das diligências científicas modernas, compreenderemos porque as descobertas mais recentes da nova física se encontram, então, com a esfera da intuição metafísica”³⁹⁰.

Outro aspecto que temos de considerar aqui é aquilo que para Laín Entralgo, em nosso entender, assume carácter central na sua proposta antropológica que se apresenta como científica e filosófica, a saber: “As leis da física explicam só uma parte da realidade. Descrevem como os acontecimentos se passam quando se concretizam algumas condições. Não têm qualquer domínio sobre estas condições, que os físicos chamam «condições

³⁹⁰ GUITTON, Jean; BOGDANOV, Grichka; BOGDANOV, Igor – *Deus e a Ciência...*, p. 11.

iniciais» ou «nos limites»”³⁹¹. Por exemplo, o problema da singularidade. No tempo zero a densidade e a temperatura têm um valor infinito, o que matematicamente se chama uma singularidade. Isto conduz a perguntas como: que havia antes? De onde saiu tudo? Como imaginar que o nosso mundo, hoje tão extraordinariamente complexo e variado, tenha nascido de uma realidade tão simples? Este simples não conterà, pelo menos em potência, o complexo? E onde se situava essa potência de complexo nos primeiros momentos do universo?³⁹² Perguntas cuja resposta parece transcender a própria ciência e requer a participação da metafísica para compreendermos esta parte da realidade no todo da realidade cósmica. Na física clássica, as propriedades e o comportamento das partes determinam o comportamento da totalidade³⁹³. Na física quântica, passa-se precisamente o contrário: é a totalidade que determina o comportamento das partes³⁹⁴. Esta concepção, como veremos, será de suma importância para compreendermos a noção de estrutura em Laín Entralgo. As estruturas cósmicas compreendem-se a partir do todo da estrutura que é o cosmos.

Para terminar, queremos fazer duas observações. Na primeira nota, queremos referir a importância que tem, para Laín Entralgo, o modelo científico do *big-bang* por não se tornar física e metafisicamente incompatível com a crença da criação *ex nihilo*. A impossibilidade da ciência não conseguir dar resposta a uma série de perguntas últimas não

³⁹¹ REEVES, Hubert – *Um pouco mais de azul...*, p. 188.

³⁹² Cf *Ibidem*, p. 54.

³⁹³ Cf CORNELISSEN, Hanns – *O factor Deus*. Lisboa: Ed. Editorial Notícias, 1999, p. 171.

³⁹⁴ Cf *Ibidem*. Nesta mesma citação deste autor, pode ler-se ainda: “Niels Bohr já tinha chamado a atenção para a abordagem holística. E David Bohm afirma: «o universo pode assumir a organização dos seus componentes... porque a totalidade, por princípio, é constituída de tal modo que organiza as partes... Tudo está ligado entre si através de conjunções invisíveis»”.

anula, mas confere sentido à *creatio ex nihilo* que, não sendo uma verdade formulada racional e objectivamente³⁹⁵, pretende ser uma afirmação de sentido que responde à pergunta sobre o ser do mundo: por que há realidade e não antes nada?³⁹⁶

A segunda nota prende-se com a concepção do universo eterno. Laín Entralgo questiona-se se voltaremos a esta concepção, embora não o refira mais, porque o modelo do *big-bang*, que segue, aponta para um começo. Logo, para a almejada pergunta que persegue o autor, o que é na sua essência a matéria? Queremos apenas dizer que a admissão deste modelo científico convém àqueles que o defendem³⁹⁷, mas tem a desvantagem filosófica de não formular a pergunta sobre a origem da matéria³⁹⁸. Que história conta a matéria do universo? Por outras palavras, evita a pergunta, por que há realidade e não antes nada? Pergunta que deixa os cientistas e os filósofos sob o manto enigmático da matéria cósmica. Matéria que não se deixa encerrar em nenhuma definição³⁹⁹. Mas não há outro caminho para o saber que não seja fazer luz sobre a necessidade e a liberdade da pergunta. Sabendo que a resposta torna-se tanto ou mais

³⁹⁵ Cf QH, 108.

³⁹⁶ Cf ACP, 176. Ainda que S. Hawking tenha a pretensão de descrever e explicar as questões últimas do cosmos, da vida e do homem, através de um universo que se cria a si mesmo espontaneamente, não necessitando para isso de Deus, pois a criação espontânea é a razão pela qual há alguma coisa mais do que nada, todavia a pergunta deve ser feita: se a criação é espontânea, que realidade é essa que despontou, dando origem ao cosmos, à vida e ao homem, mesmo que não necessite de uma causa externa que a explique? Acerca desta questão, cf HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard – *The Grand Design...*, pp. 123-181.

³⁹⁷ Diz Hubert Reeves que a ideia do universo eterno continua, apesar de tudo, popular porque, no dizer de alguns, evita o problema da origem da matéria. Evita segundo a opinião deste autor, do mesmo modo que esconde a poeira varrendo-a para debaixo do tapete. Quanto ao verdadeiro problema, porque é que existe qualquer coisa em vez de nada? Diante dele, todos, cientistas ou não, ficamos mudos. A partir daqui, no plano filosófico, são permitidos todos os modelos do universo. Compete à observação separá-los. Na actualidade, o universo histórico está nitidamente favorecido. O universo é o que é, nada tem com os nossos preconceitos. Cf REEVES, Hubert – *Um pouco mais de azul...*, p. 50.

³⁹⁸ Cf *Ibidem*.

³⁹⁹ Cf *Ibidem*, p. 157.

completa com o contributo dos vários saberes⁴⁰⁰. Perguntamos porque ignoramos e porque queremos sair da nossa ignorância. Perguntamos, de facto, porque o universo no seu dinamismo evolutivo foi capaz, por si mesmo, de engendrar estruturalmente matéria consciente e inteligente, requisito necessário para a observação e compreensão do cosmos nas suas partes e no seu todo⁴⁰¹.

2. A nova metafísica: o dinamismo cósmico da matéria

Se a descrição e explicação científicas da origem do cosmos nos remete para uma realidade além quântica, isto é, para um princípio que a ciência denomina como singularidade essencial que precede e, simultaneamente, dá de si por si mesma a matéria e

⁴⁰⁰ O termo *consiliência* foi aparentemente cunhado por William Whewell, na sua obra, *A filosofia das ciências indutivas*, em 1840. Consiliência é a união dos conhecimentos e a informação que advém das distintas disciplinas para criar um marco unificado de entendimento. Do inglês *Consilience*, a unidade do conhecimento (literalmente um "saltar juntos" do conhecimento), tem as suas raízes no conceito grego clássico das regras intrínsecas que governam o cosmos. As quais, de modo compreensível e mediante o uso da razão, nos dão uma visão oposta às posturas míticas das várias culturas que rodeavam a cultura helénica. A visão racional foi recuperada durante a alta Idade Média, que foi separada da teologia durante o Renascimento, e encontrou o seu apogeu durante o Iluminismo. Então, com a aparição das ciências modernas, perdeu-se, gradualmente, o sentido da unidade com a fragmentação e especialização crescente do conhecimento dos últimos dois séculos. Desta maneira, o contrário de consiliência é o Reduccionismo. Sobre este tema, pode consultar-se a obra de WILSON, Edward O. – *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Ed. Knopf, 1998. Apud BARBOUR, Ian – *Science and Religion, Models and Relations*. In EScR, 766.

⁴⁰¹ Como escreve Hubert Reeves, a potência elaboradora da matéria tem seguramente os seus limites e não se manifesta em qualquer parte. Por isso, devemos admitir que as propriedades do universo «autorizam», pelo menos em certos casos, o aparecimento do observador. Cf REEVES, Hubert – *Um pouco mais de azul...*, p. 149. Encontramos maior optimismo no texto destes autores: “Se uma ordem subjacente governa a evolução do real, torna-se impossível defender, de um ponto de vista científico, que a vida e a inteligência apareceram no universo na sequência de uma série de acidentes, de acontecimentos aleatórios dos quais estaria ausente qualquer finalidade. Ao observarmos a natureza e as leis que dela surgem, parece-me, pelo contrário, que todo o universo tende para a consciência. Melhor ainda: na sua imensa complexidade e apesar das suas aparências hostis, o universo é feito para engendrar o ser vivo, a consciência e a inteligência. Porquê? Porque, para parafrasear uma citação célebre, «matéria sem consciência não passa de ruína do universo». Sem nós, sem uma consciência para testemunhar de si próprio, o universo não poderia ter existência: nós somos o próprio universo, a sua vida, a sua consciência, a sua inteligência”. GUITTON, Jean; BOGDANOV, Grichka; BOGDANOV, Igor – *Deus e a Ciência...*, p. 57. Não será mais correcto dizer que o ser humano é uma parte consciente do universo, do que tomar uma parte consciente pelo todo do universo? Mesmo que o todo concorra para a produção da consciência humana, o ser humano não é o todo. É uma configuração dinâmica particular a partir da potencialidade e actualidade desse todo dinâmico.

a energia, como é que Laín Entralgo a compreende metafisicamente? Qual a importância que tem a ideia dinâmica da matéria para a sua proposta antrópo-cosmológica? Por outras palavras: o que é essencialmente a matéria para Laín Entralgo? Porquê a necessidade de uma concepção analógica da matéria sugerida pelo autor? Da sua compreensão, como veremos, resulta a sua visão do corpo ou do ser humano.

No seu livro *Cuerpo y alma*, Laín Entralgo dedica o primeiro capítulo dessa obra à matéria⁴⁰². Nele faz uma resenha histórica sobre a matéria desde Aristóteles a Rutherford-Bohr para compreendermos como se chegou ao materialismo antropológico do século XIX⁴⁰³. Fundamentado no conhecimento histórico do pensamento ocidental e no que actualmente diz a ciência e a filosofia, expõe a ideia actual da matéria muito distinta da que serviu de base ao materialismo antropológico do século XIX e que faz dela “uma construção mental inteiramente obsoleta”⁴⁰⁴.

A crítica de Laín Entralgo a Aristóteles centra-se sobretudo na teoria hilemórfica da realidade natural, segundo a qual os corpos resultam de dois princípios distintos e complementares: a matéria (*hýle*), princípio indeterminado de que as coisas são feitas e a forma (*morphé*), princípio determinante da essência particular de cada ser. Resumindo este princípio, escreve o autor: “Pode dizer-se que a matéria (*hýle*) é para Aristóteles duas coisas distintas: um modo da causação e um princípio constitutivo das realidades materiais”⁴⁰⁵. Para o autor, as formas substanciais aristotélicas “não têm existência real,

⁴⁰² Cf CA, 17-51.

⁴⁰³ Cf *Ibidem*, 15.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, 22.

são uma ficção da mente não compatível com o estudo experimental da matéria; esta não é senão a agregação de corpúsculos diferentes entre si pela sua figura, tamanho e movimento, notas às quais há que atribuir a diferença nas propriedades físicas e químicas das substâncias a que o conjunto daqueles dá lugar”⁴⁰⁶. Frente à concepção aristotélica da matéria como matéria-prima (*prote hýle*) e da realidade das coisas como substâncias (*ousía, hypokeímenon*), e baseado na sua ideia das substantividades como sistemas de notas, escreve Laín Entralgo, concordando com estas afirmações de Xavier Zubiri: “«Matéria é aquela substantividade cujas notas são as chamadas qualidades sensíveis»”⁴⁰⁷; e a materialidade, a condição de material, “«é o sistema de potencialidades segundo o qual a matéria tem intrínseca, formal e estruturalmente a capacidade de dar de si»”⁴⁰⁸. Por isso, refere o autor que não se pode reduzir o conceito de matéria à matéria puramente mecânica: “A matéria é de extraordinária riqueza, e pode, no seu momento próprio, chegar inclusive a viver e a sentir nas suas formas filogeneticamente mais distintas. Pode: quer dizer, nem toda a matéria vive (*hylozoísmo*) e sente (*pampsiquismo*). Mas por mera sistematização pode chegar a viver e a sentir»”⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, 25.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, 73-74.

⁴⁰⁸ CHT, 319.

⁴⁰⁹ *Ibidem*. Se o materialismo físico e atômico é superado pelo contributo da física quântica no domínio científico, o que obriga a mudanças profundas no modo de pensar a realidade material, também impõe um novo esquema no modo de compreender racionalmente a realidade humana, isto é, a um esquema tradicional baseado na interpretação «elementar-conjuntual-causal», surge, com as descobertas no domínio da termodinâmica e do electromagnetismo do século XIX, a necessidade de um esquema de interpretação «momentual-campal-funcional». Esquema que, segundo Diego Gracia, está presente na teoria do corpo humano em Laín Entralgo e necessário para compreender a proposta antropológica do autor. Cf GRACIA, Diego – *El cuerpo humano...*, pp. 97-106.

A compreensão que Laín Entralgo tem da realidade da matéria situa-se numa «via média» entre o monismo fisicalista e o pensamento dualista, independentemente das variantes que o dualismo adoptou ao longo da história do pensamento ocidental. Nem dualista nem materialista, concebe uma visão monista da realidade constituída unicamente pela matéria. Quando escreve e resume o pensamento sobre a matéria ou, melhor, sobre o materismo não materialista de Xavier Zubiri, afirma que “na realidade do cosmos não há senão matéria”⁴¹⁰. Então, o que é a matéria para Laín Entralgo?

Primeiro, a resposta que o autor dá pressupõe não só a superação do materialismo que reduz a matéria a elementos físico-químicos, mas também a concepção do dualismo metafísico que pressupõe a unidade de um conjunto através de dois princípios que mutuamente se opõem e se distinguem, a matéria e a forma. Por isso, a sua preocupação em explicar a diferença entre «substância» e «substantividade».

Segundo, o conhecimento científico, fornecido pela física quântica, impõe que, na reflexão actual sobre a matéria, se tenha em conta, por um lado, “o princípio de complementaridade que obriga a ver a matéria como uma realidade ultimamente enigmática, na estruturação sistemática de toda a realidade cósmica”⁴¹¹: quando hoje se observa a realidade da matéria, esta pode mostrar-se, não só como massa elementar (a das partículas verdadeiramente elementares), mas também como energia radiante (feixe de fótons); e, por outro lado, o princípio de indeterminação que, juntamente com o anterior, impõe uma visão meramente estatística e puramente matemática, portanto, não substancial

⁴¹⁰ CHT, 320.

⁴¹¹ CA, 73-74

do que a matéria essencialmente é⁴¹². Se fisicamente a matéria aparece como foi acima descrita e explicada, vejamos, qual a resposta adequada que o autor dá sobre o que é a realidade da matéria, para compreendermos a sua realidade metafísica:

“O carácter essencial da matéria é o dinamismo: a matéria não é em si mesma corpo resistente aos sentidos do homem, ainda que em alguma das suas configurações o seja, (...); a matéria é dinamismo espacialmente concentrado nas partículas verdadeiramente elementares, e dinamismo espacialmente estruturado a partir do momento em que, na evolução do cosmos, apareceram as primeiras partículas elementares complexas. Átomos, moléculas, cristais, células e organismos pluricelulares não são senão modos e formas do dinamismo estruturado cada vez mais complexos, assim espacial como funcionalmente. Desde a sua origem até hoje, o cosmos é a unitária sinfonia de uma série de estruturas dinâmicas crescentemente diversas entre si”⁴¹³.

A matéria é dinamismo estruturado. Sabendo já que o dinamismo tem por propriedades essenciais o dar de si por si, ou seja, é uma realidade dinâmica e substantiva, a estrutura material cósmica é a configuração que esse dinamismo adopta ao longo da sua evolução a partir do dinamismo da concreção até ao da suidade e da convivência.

Se o materialismo fisicalista parece estar facilmente superado pela física actual⁴¹⁴, o mesmo se poderá dizer do dualismo cosmológico e metafísico? Se esta definição

⁴¹² Cf *Ibidem*.

⁴¹³ ACP, 187.

⁴¹⁴ “As bases conceptuais e edifício científico de todos os sistemas materialistas do século XVIII e XIX foi a noção de matéria tal como foi concebida pela física clássica, ou seja, como Isaac Newton (1642-1727) a descreveu, «a matéria é formada por sólidas, maciças, duras, impenetráveis, partículas móveis» e «massa» que é a sua medida numérica. Estas partículas, quer de tamanho atómico ou macroscópico, movem-se através do espaço de acordo com as leis estritas da mecânica. O desenvolvimento da física moderna, no primeiro trimestre do século XX, levou a uma alteração radical, se não à desintegração completa, deste quadro clássico. Processo muitas vezes caracterizado como «a desmaterialização da matéria». A representação tradicional de átomos, por exemplo, como minúsculas bolas de bilhar em conformidade com as leis clássicas do movimento, provou-se incompatível com os princípios da física moderna, que é baseada na teoria da relatividade e na mecânica quântica. A famosa relação de Einstein massa-energia, por exemplo, simbolizada por $E = mc^2$, é uma simples consequência da teoria especial da relatividade, é muitas vezes interpretado como expressão da convertibilidade de massa ou matéria em energia ou inversamente da energia em matéria. O Princípio da Incerteza de Werner Heisenberg (1901-1976), um dos axiomas da mecânica quântica, se interpretado como expressão da propriedade essencial das partículas da matéria nunca tem, simultaneamente,

metafísica da matéria parte de uma compreensão física da mesma, parece-nos, que a causalidade formal e substancial do dualismo, está superada, quer a do todo estrutural quer a da estrutura das partes. Como?

Se o princípio de complementaridade indicia um certo dualismo gnoseológico na observação da matéria (a matéria mostra-se como massa ou como energia), o princípio de indeterminação, juntamente com o anterior, impõe uma visão estatística, matemática, logo não substancial, mas substantiva. Os entes reais são concebidos como substantividades e não como substâncias. Não é necessário recorrer a uma causa formal extrínseca à matéria porque sendo a matéria dinâmica, sendo dinamismo, o dinamismo é dinamismo de causação. É uma propriedade intrínseca, originária e originante da configuração que adopta o cosmos no seu todo e nas suas partes. Daí que o enigma da matéria esteja tanto no todo da estrutura cósmica como nas partes estruturais que a constituem⁴¹⁵. Racionalmente, a intelecção, sobre o todo da estrutura cósmica como sobre o todo de uma estrutura concreta, só é possível através de termos e conceitos idóneos. Mesmo assim, a intelecção será sempre por aproximação assintótica. Quanto mais se aproxima do seu fundamento real

uma posição definitiva e uma velocidade definida, ou se considerado como reflectindo apenas uma limitação sobre a medição, bem como relacionado o princípio de Louis de Broglie (1892-1987) da dualidade onda-partícula, mostrou que a ontologia da física clássica, em que as doutrinas materialistas foram fundamentadas, não pode mais ser mantida. As teorias quânticas de campo, que se tornaram as ferramentas mais importante para a compreensão do mundo microscópico, sugerem que a matéria é meramente algum arranjo das propriedades do próprio espaço-tempo, todas as partículas elementares estão sendo descritas como manifestações dos campos da mecânica quântica. A física moderna, portanto, representa um sério desafio para o materialismo convencional. Talvez a resposta mais aceitável, a este desafio, tenha sido dado pelo filósofo Herbert Feigl em resposta a Norwood Russell Hanson, *The Dematerialization of Matter*, publicado em 1962, no periódico *Philosophy of Science*. «Eu garanto», diz Feigl, «o carácter abstracto, de montante invisualizável da maioria dos conceitos físicos, clássico ou moderno. Mas, eu insisto que a física trata de acontecimentos no espaço-tempo, e que, associados a esses acontecimentos, existem aspectos de massa, carga e movimento que deixam pelo menos *algumas* das características da matéria antiga inalterada». JAMMER, Max – *Materialism*. In EScR, 542.

⁴¹⁵ Cf ACP, 187-188.

mais longe fica da sua compreensão última⁴¹⁶. Gnoseologicamente, este nível da realidade impõe dificuldades à epistemologia científica, permitindo, em nosso entender, a ligação necessária com a metafísica substantiva proposta por Laín Entralgo. Assim, compete à metafísica criar a linguagem que mais se aproprie a este nível da realidade, dando-lhe uma compreensão metafísica que corresponda à unidade e totalidade da realidade. Por isso, Laín Entralgo, não deixa de afirmar a necessidade de uma analogia da matéria. Escreve: “Como se falou de uma *analogia entis*, também se poderia falar de uma *analogia structurae* da matéria cósmica, evolutivamente ascendente desde a informe nuvem de partículas a que deu lugar o *big-bang* até ao nível da matéria pessoal”⁴¹⁷. Se a unidade total e última da realidade é dinamismo, uno e único, o modo, como se configura nos mais diversos níveis estruturais, difere muito entre si: o dinamismo cósmico, que se configura em dinamismo da estruturação, faz com que a pluralidade das estruturas seja diferente entre si de acordo com o seu modo e o seu nível estrutural. Logo, pode-se concluir que a realidade, para Laín Entralgo, impõe-se constitutivamente à consideração gnoseológica ou epistemológica, na sua estruturação dinâmica, como uma pluralidade de estruturas particulares que na sua

⁴¹⁶ A dificuldade para conhecer a essência ou fundamento da realidade, pensamos, nada tem que ver com a nossa incapacidade intelectual para conhecer o real. Com esta afirmação não pretendemos afirmar, por exemplo, que somos capazes de conhecer como foi realmente a origem do universo. Sabemos que temos tantas dificuldades em conhecer o todo cósmico como uma das partes estruturais das mais simples desse todo. Pensamos que a dificuldade do nosso conhecimento reside, sobretudo, em que tanto a visão como a inteligência humanas, quando pretendem conhecer a essência do real esquecem-se de que também elas fazem e são parte dessa realidade. Não atingimos o fundamento da realidade que queremos conhecer porque o próprio olho que vê não se pode ver a ele mesmo a não ser por um espelho. Nós não conseguimos tocar o enigma porque somos parte desse todo enigmático que é o todo no todo e o todo nas partes. A impossibilidade de conhecer não está na capacidade ou na faculdade de conhecer, está na forma como o todo e as partes estão constituídas. Logo, a inteligência é uma das partes para a qual uma outra parte, a visão, contribui para o conhecimento. Se queremos conhecer o todo e o fundamento do real, teríamos de conhecer com o corpo todo ou com as partes todas do todo. Para conhecermos o fundamento do real teríamos de aplicar e implicar nesse esforço do conhecer o corpo todo. Tal empenho parece-nos aparentemente impossível.

⁴¹⁷ CHT, 327.

unidade e totalidade particular requerem, metodologicamente, para a sua intelecção satisfatória, a descrição fenomenológica, a explicação científica e a compreensão metafísica. A compreensão ontológica da realidade de cada estrutura cósmica deve ter, metodologicamente, em conta, em primeira lugar, a descrição e a explicação de qualquer estrutura física para, num segundo momento, penetrar metafisicamente na sua unidade e totalidade, isto é, no seu fundamento último ou na sua radical enigmaticidade. Gnoseológica e metodologicamente, o processo de conhecimento da realidade é feito verticalmente. Neste sentido, resulta claro que o conhecimento metafísico da realidade, numa perspectiva dinâmica e substantiva, prescinde da concepção de um princípio da realidade que seja extrinsecamente distinto ou oposto à realidade da matéria.

Para que a possível superação do dualismo cósmico fique esclarecida, neste ponto de reflexão sobre o dinamismo da matéria, julgamos ser importante resolver uma questão que até agora ficou apenas anunciada. Se a matéria ou o cosmos, na sua essência é dinamismo, como conciliar esta afirmação com a crença lainiana na *creatio ex nihilo*?

Para responder a esta questão, devemos dizer que a proposta cosmo-antropológica de Laín Entralgo funda-se, sobretudo, no argumento de uma antropologia cismundana e intramundana, isto é, no mundo, neste mundo em que o homem vive e tem o seu termo definitivo a actividade de pensar, de querer e de sentir. Mais, na medida em que é afectado por esta realidade, o homem procura e aspira saber se efectivamente há algo que a transcende e se é possível a vida para além da morte. E só na medida em que esta se esbarra com as questões últimas, faz sentido que se tente uma resposta metafisicamente razoável e, no plano da crença, de sentido. Laín Entralgo, no nosso entender, não deixa de confrontar a razão e de intentar uma resposta razoável quando se coloca diante de questões

últimas. Se as ciências empíricas têm limites metodológicos e epistemológicos próprios, a filosofia, por via da descrição fenomenológica, eleva-se a saber metafísico, o qual procura conhecer o fundamento do real até às suas ultimidades. Mais, se as ciências naturais ou humanas têm os seus limites metodológicos e epistemológicos, a razão é livre de colocar ou não as perguntas últimas, isto é, de sentido último. O exercício de perguntar não impõe limites à capacidade humana de querer conhecer, de pensar, de sentir e de tentar uma resposta razoável e satisfatória. Por isso, o autor, enquanto crente, não deixa de criar pontes entre a antropologia natural, cismundana e intramundana e a antropologia teológica. Mas quando o faz, fá-lo a partir dos saberes científico e filosófico. Para ele, o saber penúltimo ou certo desagua numa pluralidade de perguntas e de interrogações de saber último ou incerto, isto é, em perguntas que de modo nenhum podemos demonstrar científica ou filosoficamente, mas às quais podemos tentar uma resposta de sentido razoável. O saber de crença, nota constitutiva do ser humano, é, para o autor, um complemento do saber humano para as perguntas de sentido último e para as perguntas de sentido que escapam ao saber certo da ciência⁴¹⁸.

Assim, podemos compreender a ponte que o autor faz, entre ciência, filosofia e teologia que obedece, em nosso entender, à estrutura constitutiva da sua pessoa: um homem de ciência, um filósofo e um crente. Nesta condição, entende-se a sua afirmação metafísica e teológica perante a origem do cosmos: “Ordenando a sua potência infinita, Deus não só quis que o cosmos seja, quis que fosse como é, e que, ao longo da história, os

⁴¹⁸ Laín Entralgo está firmemente convencido de que as três actividades psicoorgânicas, crer, esperar, amar, operam sobre um mesmo fundamento anímico, o saber, e constituem, para ele, os modos principais de possuir humanamente a realidade. Cf CEA, 9.

homens fossem conhecendo-o cada vez com mais verdade e mais precisão”⁴¹⁹. A partir daqui, não tem qualquer problema em afirmar a sua ideia da criação que consiste em ver o cosmos como uma realidade dinâmica e evolutiva que se foi estruturando de modo cada vez mais complexo; fê-lo em virtude do que por ser o que é podia fazer e, regido pelo que com a nossa inteligência e a nossa limitação chamamos «acaso»⁴²⁰, tinha que fazer. Sem necessidade de recorrer a uma intervenção divina directa, ainda que tenha Deus como realidade «fundante»⁴²¹. Para o autor, a virtualidade própria da etapa quântica do cosmos foi causa segunda da produção de partículas elementares e átomos; e, por acaso, na conjugação de distintas moléculas teve sua causa segunda a aparição de matéria viva nos mares do nosso planeta ou fora dele. Considera Laín Entralgo que foi graças à ideia fecunda da «causalidade segunda» que o cristianismo medieval pôde fazer suas as noções helénicas de «propriedade natural» e «lei natural». Estendendo-a ao processo evolutivo do cosmos, só mediante essa ideia pode-se entender cientificamente a aparição dos distintos níveis estruturais em que o dinamismo cósmico se realiza⁴²².

Deus aparece como realidade fundante da realidade cósmica enquanto dá ser ou realidade a um modo de ser ou de realidade tal como hoje conhecemos: o cosmos é dinamismo evolutivo estruturado ou, se quisermos, é uma realidade dinâmica. Laín Entralgo não diz que Deus criou o dinamismo cósmico evolutivo estruturado, mas tal como

⁴¹⁹ ACP, 295.

⁴²⁰ A noção de acaso, que surge na biologia de Jacques Monod, assume nesta frase uma limitação gnoseológica. Não sabemos racionalmente nem como nem porquê do cosmos, no seu dinamismo evolutivo, se estruturar do modo como se estrutura. Acerca da sua ideia de acaso, deve-se ler: MONOD, Jacques – *O acaso e a necessidade...*, pp. 13-28.

⁴²¹ Laín Entralgo escreve em espanhol o termo «fundamentante», que nós poderemos traduzir em português pela expressão equivalente: «que funda».

⁴²² Cf ACP, 295.

hoje se conhece, o cosmos deve a sua realidade, o seu ser a Deus. E que o modo da realidade ou do ser do cosmos, dinamismo estruturado e evolutivo, é o modo de ser que o ser humano lhe atribuiu pela sua razão, inteligência e conhecimento. Notamos agora que os termos e os conceitos metafísicos, partindo de uma descrição e explicação, isto é, do conhecimento humano fenomenológico e empírico sobre a realidade, criam a linguagem, termos e conceitos, que justificam a sua própria existência. Para conhecer a realidade no seu todo e na sua unidade, é necessária uma metafísica que justifique os seus princípios e os seus fundamentos. Através dela, o conhecimento da realidade torna-se mais satisfatório, mais razoável para a inteligência humana. Também por ela, a ideia de um Deus criador, permite a Laín Entralgo estabelecer pontes entre os diversos saberes, ciência, filosofia e teologia, não só respeitando a autonomia própria de cada uma delas como integrando-as num saber que ultimamente se quer metafísico.

Laín Entralgo não quer atribuir a Deus, pensamos nós, um modo de ser cósmico que resulte do nosso conhecimento científico e filosófico actual. Deus cria *ex nihilo* o fundamento da realidade cósmica que para o conhecimento científico e filosófico é um enigma, mais, um mistério. O autor abstém-se de antropomorfizar a criação *ex nihilo*, isto é, de pôr Deus a criar o que resulta do conhecimento actual da reflexão cosmológica no domínio da ciência e da filosofia. Parece-nos que o autor quer, por um lado, defender a transcendência de Deus relativamente ao cosmos, e, por outro lado, defender a autonomia das realidades criadas nas suas leis e na sua dinâmica evolutiva. Se Laín Entralgo apoia a sua ideia de realidade na concepção cristã de Deus como criador *ex nihilo*, não deixa de o fazer afirmando de Deus a sua absoluta transcendência relativamente à realidade criada. De que modo? Socorrendo-se de Xavier Zubiri, escreve: “(...) não transcendente a ela, mas

transcendente nela (...), e em consequência fundante da sua existência e da sua actividade”⁴²³.

Depois do que fica exposto, podemos afirmar que há na realidade dinâmica e evolutiva do cosmos e no particular dinamismo da estruturação uma realidade dual? A realidade dinâmica da matéria permite ainda a vigência de um materialismo redutor?

Respondendo à primeira das perguntas, pode-se afirmar que se se mantiver a proposta antropológica de Laín Entralgo, que se insere num horizonte de compreensão cismundano, não se encontram vestígios ou indícios de dualismo. A explicação científica actual da matéria impõe uma visão estatística, matemática, enigmática, ambígua (matéria-energia), substantiva da sua realidade, não substancialista, através dos princípios da complementaridade e da indeterminação. Descritivamente, sendo a matéria uma realidade talitativa e substantiva, caracteriza-se pelo conjunto das «notas» que a constituem, com as quais se nos mostra e que dão especificidade à sua realidade; compreensivamente, a matéria é física e metafisicamente dinamismo estruturado em inter-relacionalidade na estrutura do todo cósmico e no todo de cada uma das estruturas.

Se quisermos conciliar a crença religiosa de Laín Entralgo num Deus criador *ex nihilo*, com a sua proposta cosmológica para daí deduzir um dualismo implícito, pensamos que tal não acontece. Deus, para o autor, é causa primeira de ser ou de realidade tal como o cosmos hoje se nos manifesta: realidade dinâmica e evolutiva. Se, cientificamente, se pode atribuir um começo ao universo, este teve começo numa realidade dinâmica que hoje não podemos explicar nem descrever, mas podemos tentar científica, filosófica e

⁴²³ *Ibidem*, 293-294.

teologicamente compreender. Tomando por exemplo a singularidade essencial, o ponto zero do *big-bang*, esta levanta questões de difícil resposta. Julgamos, por isso, que a metafísica do dinamismo cósmico é uma resposta possível e razoável compatível com a crença do autor. Deus criou *ex nihilo* um dinamismo cósmico que tem como propriedades essenciais o dar de si por si. Um dinamismo metafísico que dá de si por si evolutivamente tudo o que o universo contém a partir do momento do *big-bang* através da configuração dos diversos dinamismos cósmicos. Um dinamismo evolutivo que dá de si por si o espaço-tempo, a matéria-energia, as diversas estruturas cósmicas e do qual não sabemos nem podemos saber toda a sua riqueza de «notas». Mas podemos afirmar a sua capacidade evidente de ir estruturando dinâmica e evolutivamente novas estruturas. Até quando? Pergunta que tem as possíveis e mais diversas respostas de acordo com o modelo cosmológico que se defenda⁴²⁴. Mas nenhuma corresponderá a uma resposta certa e penúltima, porque há perguntas para as quais não há resposta.

Para Laín Entralgo, a matéria é essencialmente dinamismo concentrado ou estruturado, porque de partículas elementares está composto todo o ente material⁴²⁵. A necessidade de uma analogia da matéria reside no facto de Laín Entralgo querer provar que desde o início do *big-bang*, o cosmos, no seu dinamismo radical, foi engendrando desde as partículas elementares até aos elementos materiais mais complexos, elementos materiais novos a partir das «notas» e das estruturas materiais anteriores. No seu dinamismo

⁴²⁴ Para se compreender como se elabora cientificamente um modelo cosmológico, cf GUIDO, Münch – *La observación del universo*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes...* p. 43. Acerca das teorias cosmológicas que tratam de entender o futuro do universo, cf FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio – *De cómo estalló todo*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes...* pp. 69-72.

⁴²⁵ Cf ACP, 188.

evolutivo, a matéria desenvolve-se do mais simples para o mais complexo. Sendo, nas suas mais diversas formas, uma série de níveis evolutivos diversamente estruturados do dinamismo cósmico, dotados de propriedades sistemáticas ou estruturais que diferem de um para o outro de modo qualitativamente distinto⁴²⁶, mas inter-relacionados em subtensão dinâmica⁴²⁷. A estrutura anterior é assumida na estrutura procedente de modo novo e irreduzível porque se dá uma exigência de novidade. Escreve Laín Entralgo: “Em virtude da essencial condição dinâmica e evolutiva da matéria, cada um dos seus estados, o elementar, o atômico, o molecular, o organizado e vivo, exige desde dentro de si mesmo a produção de um nível estrutural novo e mais complexo; se se quer, mais elevado”⁴²⁸. Daí que a novidade evolutiva não anule as propriedades sistemáticas das estruturas precedentes, mas “assume-as de tal maneira que, convenientemente adequadas ao novo nível estrutural, segue participando na sua actividade, permanecem activas dentro delas em subtensão dinâmica”⁴²⁹. Novidade que é irreduzível e imprevisível, isto é, a novidade de cada nível estrutural não pode ser prevista por nós de modo nenhum. Ainda que evolutivamente proceda da imediatamente anterior, cada uma dessas estruturas da matéria cósmica é, além de nova, rigorosamente imprevisível na sua existência e nas suas notas⁴³⁰.

⁴²⁶ Cf IH, 131; ACP, 184; 186.

⁴²⁷ Cf CH, 187-189; ACP, 175.

⁴²⁸ CA, 109.

⁴²⁹ *Ibidem*, 109.

⁴³⁰ As propriedades estruturais de um nível evolutivo da matéria cósmica, molécula, organismo unicelular, organismo pluricelular, são inteiramente não deduzíveis das propriedades dos elementos que o compõem; e são inteiramente inexplicáveis mediante a simples combinação daquelas. Ainda que estas se encontrem assumidas, sob forma de subtensão dinâmica, na estrutura superior, e ainda que a decomposição analítica desta não permita descobrir outra coisa que os elementos materiais que a constituem (células e moléculas, no caso do corpo humano). Cf CHT, 322. Vejamos este exemplo do autor: Conhecendo com toda a precisão as propriedades do carbono, o oxigénio e o cálcio antes que existisse o mineral chamado calcite, ninguém, nem

A exigência de novidade que existe na evolução cósmica radica, para Laín Entralgo, no dinamismo do todo cósmico enquanto *Natura naturans*. É o cosmos enquanto *Natura naturans* que é «causa exigitiva» de novidade, mas também sua «causa efectiva/efectora»⁴³¹, isto é, “eficiente por si mesma para produzir o efeito consequente”⁴³². O verdadeiro problema, pensa Laín Entralgo, está em saber quem ou o que é neste caso o sujeito agente de tal causação⁴³³. Talvez seja por isso que Laín Entralgo aceite, enquanto não houver uma explicação mais razoável, o processo da selecção natural no qual cooperam os três momentos causais intimamente ligados entre si: o acaso, a necessidade e a teleonomia.

Este assunto será novamente tratado aquando da valoração crítica do tema da estrutura e do dinamismo cósmico. De momento enunciamos apenas que a noção de subtensão dinâmica caracteriza-se, sobretudo, pelas três notas seguintes: novidade, imprevisibilidade e irreducibilidade⁴³⁴.

Em suma, julgamos que a noção de matéria que se encontra em Laín Entralgo se coaduna com as exigências da ciência e da filosofia porque ultrapassa, por um lado, o reducionismo materialista, fundado num positivismo dogmático como foi o do século XIX, e, por outro, o dualismo substancialista através dos termos e dos conceitos de «dinamismo» e de «substantividade». Mais, a sua concepção dinâmica de matéria, radicada num

o mais sábio dos geólogos, teria sido capaz de prever que na superfície da Terra chegaria a existir esse mineral. E o que se diz da sua existência, diga-se das suas propriedades. Cf *Ibidem*.

⁴³¹ Cf IH, 122.

⁴³² *Ibidem*.

⁴³³ Cf *Ibidem*.

⁴³⁴ Cf BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 31.

dinamismo físico e metafísico abre um horizonte novo de diálogo entre as ciências naturais e as ciências humanas. Se o dinamismo da matéria encerra um enigma linguisticamente indizível e instrumentalmente impenetrável que, simultaneamente, quer ser conhecido por nós, então não podemos deixar de fazer luz sobre ele, isto é, não podemos deixar de penetrá-lo com o nosso esforço de inteligência. Não podendo definir o dinamismo porque o dinamismo da materialização complexifica-se numa evolução crescente e hierarquizada, do mais simples para o mais complexo, sobra o legítimo recurso da analogia. Hoje, conhecemos mais do que «ontem», mas é mais o que desconhecemos do que o que conhecemos. A matéria, tal como o autor a concebe e, radicalmente, a apresenta, coloca-nos diante de um conceito limite, metalógico e metalinguístico e só a sua noção de dinamismo metafísico nos ajuda a compreender o ponto de chegada da sua proposta antropológica. Como se pode ver, não há na sua metafísica uma ideia negativa de matéria⁴³⁵. O dinamismo da matéria, referido ao dinamismo do todo cósmico, quer nas partes quer no todo, é criador de modo contingente porque tem um começo e um fim, isto é, extingue-se por destruição ou morte das estruturas.

Em conclusão, perguntamos novamente: o que é, então, a matéria? Sabendo que as partículas elementares são os entes constitutivos do modo de ser real do que chamamos matéria, o que é, então, uma partícula elementar, em que é que consiste a sua indubitável realidade? Laín Entralgo responde: “Só podemos dizer isto: é «algo» que, por um lado, procede de um antecedente não material e que, por outro, «é» podendo ser duas coisas que,

⁴³⁵ Referimo-nos, particularmente, ao pensamento herdado a partir de Platão, como aparece referido neste trabalho, que tanto influenciou a mentalidade ocidental na ideia e visão dos entes materiais, nomeadamente a de corpo humano.

aparentemente, se excluem mutuamente, massa material, energia electromagnética, já que, actualmente, não parece possível, cientificamente, encontrar um *tertium quid* satisfatório”⁴³⁶. Sobre a ideia de matéria, que resulta da sua investigação filosófica e científica, Laín Entralgo retira duas conclusões, que para ele se impõem: primeira, “a de que, em qualquer das suas formas, partícula elementar, matéria escura, matéria hipercondensada, corpo sólido, líquido ou gasoso, etc., a matéria não é um componente originário do cosmos”⁴³⁷; segunda, “que, e por conseguinte, a matéria cósmica se formou a partir de «algo» anterior a ela, ao espaço, ao tempo e a todas as formas de energia estudadas pela física”⁴³⁸.

Se cientificamente assim é, na opinião do autor, só se encontra essa superação na possibilidade oferecida por Xavier Zubiri na sua cosmologia dinamicista: a clara afirmação de que o universo é primária e essencialmente dinamismo⁴³⁹. Dinamismo, como se verá no ponto seguinte, que, de modo estruturado, vai operar, desde a formação das primeiras partículas complexas até à que deu lugar à realidade cósmica da espécie humana⁴⁴⁰. Dinamismo que se define pela radical tendência da matéria para estruturar-se, para actualizar-se ontologicamente em estruturas cada vez mais complexas⁴⁴¹.

⁴³⁶ QH, 61.

⁴³⁷ *Ibidem*, 46-47.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ Cf *Ibidem*, 61.

⁴⁴⁰ Cf CA, 90.

⁴⁴¹ Cf QH, 56.

3. Estruturismo e evolução

A noção de estrutura ocupa um lugar central na sistematização do pensamento de Laín Entralgo: a matéria é dinamismo estruturado, no todo da estrutura que é o cosmos, e no todo das partes que o constituem. Partindo da noção de substantividade, podemos dizer, agora, que o cosmos no seu todo é uma realidade substantiva e as notas que o constituem e o caracterizam são a estrutura enquanto conjunto sistemático unitário, clausurado e cíclico. Laín Entralgo parte do todo para a parte, definindo as notas da estrutura substantiva deste modo:

“É sistemático porque as notas não estão reunidas, entre si, de um modo aleatório, mas com a mútua ordenação e interdependência que lhes dá a pertença a um todo unitário. O conjunto das notas é além disso clausurado, fechado em si mesmo, ainda que o número das notas que o constituem possa aumentar, se o progressivo conhecimento científico da substantividade em questão descubra notas novas; (...). É, enfim, cíclico, porque a significação funcional de cada nota depende da sua relação unitária com todas as demais e porque essa relação não é linear e causal, senão global e circular: cada nota é na estrutura o que efectivamente é enquanto relacionada com todas as demais e com o todo que ela e as demais formam”⁴⁴².

Assim, para o autor, podemos dizer que o carácter substantivo ou o conjunto das notas constitutivas faz com que uma coisa seja estrutura⁴⁴³, entendendo por nota qualquer dado da observação da parte, da propriedade da estrutura ou outra que permita conhecer a peculiaridade da coisa a que pertence⁴⁴⁴. Mas como entender o conjunto das estruturas do

⁴⁴² IH, 98-99.

⁴⁴³ Recorda o autor que a partir de Platão e de Aristóteles, com a distinção entre *hólon* (totalidade das partes de um conjunto material) e *pan* (simples soma de elementos), existe na filosofia o conceito de estrutura, que os filósofos medievais utilizaram frequentemente. Mas nunca como no nosso século, ainda que com diversos nomes (*Ganze* e *Ganzheit*, *Zusammenhang*, *Gestalt*, *Whole*), tenha gozado de tão ampla validade. «Estruturalismo» é o nome comum de não poucas disciplinas científicas do século XX, como lembra o autor. Cf IH, 97.

⁴⁴⁴ Cf QH, 118.

todo cósmico estrutural ou sistemático das partes que constituem e formam esse todo? Por outras palavras: sendo a realidade da estrutura radical cósmica substantiva no seu todo, qual é a distinção entre o todo substantivo do cosmos e o todo das partes que o constituem, sabendo que, para o autor, o todo não é, exclusivamente, a soma das suas partes? Para o autor, qual o instrumento mais adequado para formalizar rigorosamente o conhecimento das estruturas materiais?

Começando por este último, Laín Entralgo pensa que a teoria matemática de conjuntos⁴⁴⁵ é o instrumento mais adequado para formalizar tal conhecimento. Porque na sua opinião não só explica o comportamento das estruturas, relação dinâmica do todo com as partes, mas também, e isto é o mais decisivo para ele, para a intelecção da sua realidade⁴⁴⁶. Escreve o autor que “só o conjunto dos seus elementos é a realidade própria das estruturas, o que elas realmente são acima dos elementos materiais que as constituem”⁴⁴⁷. Por isso, uma estrutura cósmica passa a ser, para Laín Entralgo, “algo não só material, relativamente à realidade de cada um dos seus elementos, mas também não

⁴⁴⁵ Refere o autor que a definição de conjunto matemático, que foi formulada por Cantor, não só aludia ao que neles é conceptivo como ao que neles é físico: agrupamento de objectos bem distintos procedentes ou da nossa intuição ou do nosso pensamento. Logo, a realidade física dos conjuntos materiais, enquanto conjuntos, é a sua estrutura e somente a sua estrutura. Cf CA, 120, nota 6. Esta teoria serve para Laín Entralgo explicar e dar razão da realidade material e a-material de uma estrutura na unidade e no todo de um conjunto. Escreve: “Matematicamente, um conjunto é uma colecção de objectos que possui entidade unitária, não dependente da índole dos objectos que a compõem e dotada de propriedades matemáticas inferíveis de modo intuitivo (teoria ingénua dos conjuntos) e susceptíveis de redução a um sistema de axiomas (teoria axiomática dos conjuntos). Um cacho de uvas, uma alcateia de lobos e um bando de pombos são conjuntos matemáticos e, apesar da evidente diferença real entre os seus elementos respectivos, os três coincidem em corresponder aos axiomas que compõem a teoria dos conjuntos, dos de extensão e especificação aos de Fränkel-Zermelo. E se perguntassem a um matemático qual é a consistência real da unidade de um conjunto, ele decerto responderia que essa unidade, ainda que visivelmente actualizada em elementos reais, os bagos de uva do cacho, os lobos da alcateia, os pombos do bando, só tem em si mesma a realidade que lhe outorga a vinculação unitária dos seus elementos na totalidade do conjunto que formam e que essa série de axiomas expressa”. CA, 202.

⁴⁴⁶ Cf *Ibidem*, 120.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

material, quanto à realidade própria do *unum* e do *totum* que determina a actividade conjunta de todos eles”⁴⁴⁸. Essa não-materialidade não é, para o autor, a forma substancial, um princípio vital ou uma enteléquia. É tão só, reforça Laín Entralgo, “a do conjunto como tal conjunto”⁴⁴⁹. Assim, fica patente que, para o autor, a teoria dos conjuntos matemáticos é o cânon⁴⁵⁰ mais adequado para entender o carácter unitário das estruturas materiais, a sua condição de entes reais, e não de entes da razão ou conceptivos⁴⁵¹. A descrição fenomenológica, a explicação científica e a compreensão metafísica, que Laín Entralgo faz do todo das estruturas, adquirem deste modo consistência ontológica, ou seja, realidade propriamente dita. Laín Entralgo justifica deste modo a sua opção que, de certa maneira, corresponde à sua vontade de fundamentação científica e de reforço da noção de substantividade no conjunto da sua reflexão sistemática e ao mesmo tempo de rigor e de coerência filosóficos. Vejamos como:

“O conjunto das notas e propriedades de uma substantividade, disse Zubiri, não tem outro princípio unitário que a mútua co-determinação cíclica dessas notas e dessas propriedades. Nos entes do cosmos não opera um *subiectum* concebido como princípio substancial; só há estruturas unitariamente constituídas e notas em que se manifesta a sua essência. Pois bem, por que não pensar que tal unidade é a de um conjunto matemático, e não de outra coisa?”⁴⁵²,

⁴⁴⁸ *Ibidem*, 120-121.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ Referindo-se à revisão histórica do conceito de «cânon», enquanto recurso para a intelecção campal e principal da realidade, diz Laín Entralgo que Zubiri mostrou que a índole desse recurso – concepção do «ser real» como «corpo» na física clássica, ou como «coisa», mais recentemente, entre outros exemplos – muda ao longo da história. Cf *Ibidem*, 121. Acerca da «principalidade», como princípio de todas as coisas, cf CHO, 78.

⁴⁵¹ Cf CA, 121.

⁴⁵² *Ibidem*, 202.

Neste ponto, o autor coloca-se em total coerência com o que ele mesmo diz e aceita para a reflexão da sua proposta antropológica: o princípio de indeterminação impõe uma visão estatística, matemática, isto é, não substancial mas substantiva da realidade. A explicação da teoria de conjunto aplicada às estruturas físicas quer se trate de um cristal ou de um animal, pensamos, traduz-se nesta ideia essencial para compreender o pensamento do autor: “A unidade evidente e não simplesmente aditiva que constitui a conjunção dos seus elementos tem, evidentemente, a não menos evidente realidade material dos elementos: moléculas ou átomos, no cristal; moléculas, células e órgãos, no organismo vivo”⁴⁵³. Quer a soma das partes quer as partes na unidade do todo são sempre realidades materiais, ou, por outras palavras, as partes estruturais do todo são substantivas, como substantivo é o todo na sua unidade.

O ponto de partida não pode esquecer o que já foi dito anteriormente: o autor expõe o seu pensamento limitando-o ao emprego das estruturas físicas, logo, não conceptivas, desenvolvendo o pensamento cosmológico de Xavier Zubiri. Persigamos o seu pensamento, na procura de uma compreensão e valorização do mesmo, até chegarmos à forma como o autor as relaciona e as compreende para almejarmos, naturalmente, o estruturismo lainiano que por sua vez se alicerça na substantividade e estrutura dinâmica da realidade zubiriana⁴⁵⁴. Recorrendo à fonte do seu pensamento cosmológico, Laín Entralgo amplia a sua compreensão de estrutura e esclarece que para Zubiri, a quem segue, uma estrutura física não é a agregação espacial ordenada de elementos materiais, partículas elementares, átomos e moléculas, actuantes entre si, é o conjunto das notas em que se

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ Cf GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, p. 672.

actualiza a realidade própria de um ente cósmico; portanto, uma manifestação concreta do essencial dinamismo que o cosmos e toda a estrutura física radicalmente são. A estrutura física é, pois, a particular configuração do dinamismo que em última instância é o cosmos. Em consequência, os seus elementos não são coisas elementares⁴⁵⁵, são notas. Escreve Xavier Zubiri: “«Ao falar de notas refiro-me não só às propriedades da coisa, como a todos os elementos que possuí, incluindo entre eles o que pode chamar-se parte da coisa, isto é, a matéria, a sua estrutura, a sua composição química, as faculdades do seu psiquismo, etc.»”⁴⁵⁶. Ora, Laín Entralgo explica esta citação dizendo que nas suas notas, as propriedades de uma substantividade podem resultar da simples adição das que correspondem a cada uma das notas que a constituem, *propriedades aditivas*, ou do conjunto unitário de todas elas, *propriedades estruturais*⁴⁵⁷. Logo, as propriedades sistemáticas de uma estrutura não podem ser deduzidas mediante a adição ou a combinação das propriedades particulares de cada um dos elementos que a compõem⁴⁵⁸. Fazendo uma divisão, distingue claramente as notas adventícias das notas constitutivas. Só estas pertencem e são parte essencial da estrutura⁴⁵⁹. Por exemplo: a cor escura da pele é nota adventícia na pessoa branca que se tosta ao sol, não pertence à talidade do homem, que

⁴⁵⁵ Explica Diego Gracia que quando Laín Entralgo escreve que «os seus elementos não são coisas elementares» quer dizer que os elementos não são substâncias. O conjunto não é formado por uma unidade substancial onde os elementos diferentes se unem de modo causal. Salva a total unidade do todo e das partes não admitindo neles uma dualidade interna. A unidade do todo e da parte está salvaguardada pela forma como concebe o dinamismo cósmico e pela noção de substantividade. Cf GRACIA, Diego – *El cuerpo humano...*, pp. 98-99.

⁴⁵⁶ IH, 97-98.

⁴⁵⁷ Cf *Ibidem*, 99. Por exemplo, o peso de um cristal é a soma do peso de todas as suas moléculas; mas o seu índice de refração está determinado pela estrutura material e dinâmica do seu conjunto.

⁴⁵⁸ Cf *Ibidem*, 101. Nesta mesma citação, o autor dá o exemplo seguinte: o conhecimento das propriedades de enxofre, do oxigénio e do cobre não permitem entender as do sulfato de cobre.

⁴⁵⁹ Cf QH, 119.

como tal homem é; e é nota constitutiva nos indivíduos de raça negra; a bipedestação é constitutiva, pertence ao que o homem como homem é, à sua constituição como tal homem. Mas há que distinguir ainda, entre as notas especificamente constitutivas, como a bipedestação ou a inteligência, no caso do ser humano (notas constitutivas ou constitucionais *stricto sensu*) e as notas tipologicamente constitutivas, como a cor amarelada de um chinês ou a negritude de um negro (notas constitutivas *lato sensu*)⁴⁶⁰.

Operativamente, a estrutura manifesta-se nas suas propriedades. Estas podem ser aditivas e sistemáticas ou propriamente estruturais. As propriedades aditivas resultam da soma dos elementos que a compõem, como por exemplo, o peso de um cão é a soma dos pesos de todas as moléculas que compõem o seu corpo⁴⁶¹. As propriedades sistemáticas dependem do todo da estrutura e, portanto, não são redutíveis à soma ou à combinação das que são próprias de cada um dos seus elementos, como por exemplo, o ladrar do cão depende da totalidade do seu organismo⁴⁶².

As estruturas físicas, como podemos depreender, constituem o modo múltiplo e unitário tanto do todo do cosmos como as partes que nele se integram serem reais, não conceptuais⁴⁶³. A multiplicidade das partes, que constituem o todo cósmico, é real e forma uma unidade no seu conjunto. Escreve o autor: “As propriedades sistemáticas ou estruturais de uma substantividade, (...), têm como termo de atribuição o todo unitário da estrutura. Nada mais evidente. Ora bem: em que consiste realmente esse todo unitário? É

⁴⁶⁰ Cf IH, 101.

⁴⁶¹ Cf QH, 119.

⁴⁶² Cf *Ibidem*.

⁴⁶³ Cf *Ibidem*, 118.

ou não é algo subjacente ao conjunto das notas estruturais em que esse todo se manifesta ao observador?”⁴⁶⁴

Laín Entralgo, socorrendo-se da história do pensamento filosófico ocidental, escreve que foram três os modos principais de resposta a estas perguntas. Necessidade que nasce da sua vontade assumptiva e superadora de confrontar as diversas ideias para daí alcançar a sua própria resposta que se apresenta como via intermédia entre uma e outra, isto é, como um *tertio quid superans*⁴⁶⁵. A primeira, diz, foi dada por Aristóteles; a segunda, pelos materialistas; e a terceira, por Xavier Zubiri. Vejamos, em síntese, como as apresenta:

Primeira: O todo da estrutura está regido por um princípio real, ainda que não subsistente, posto que a realidade concreta a que pertence e informa, o cubo de sal comum, o animal, não seria completa sem um componente material⁴⁶⁶. É a «forma substancial» de Aristóteles, inanimada nos seres sem vida, anímica e animadora nos seres vivos; alma

⁴⁶⁴ IH, 99.

⁴⁶⁵ A plausibilidade da proposta antrópo-cosmológica e dinamicista do autor aparece como possível *tertium quid* entre dois termos que para ele são ao mesmo tempo inaceitáveis e inconciliáveis entre si: o dualismo e o materialismo. Por pensar assim, está convencido que a sua proposta é apta a servir de base intelectual comum às várias doutrinas antropológicas, umas religiosas, outras ateias, que exigem recorrer a um fundamento mais ou menos razoável com carácter de crença. Pergunta o autor: “é realmente aceitável esta minha segunda convicção? Para responder *pro domo mea* [em minha defesa] a essa pergunta sincera glosarei uma afirmação várias vezes por mim formulada: «Para a mente humana, o certo é e será sempre penúltimo, e o último é e será sempre incerto». (...), ou então: se uma tese é metafísica não pode ser científica, e se é científica não pode ser metafísica”. QH, 225-226.

⁴⁶⁶ Esta passagem do autor esclarece melhor a sua posição face ao hilemorfismo aristotélico: “Com fidelidade expressa ou subliminar à metafísica de Aristóteles, o pensamento metafísico ocidental procedeu como se a realidade dos seres intramundanos, (...), não pudesse ser entendida filosoficamente sem admitir, neles, a existência de um *sub-iectum*, de um suporte metafísico, digamos assim, das notas ou propriedades observadas e descritivas que os manifestam. A actividade de pensar, por exemplo, tem como fundamento a realidade de um «sujeito pensante», tal como a actividade de engendrar evolutivamente uma espécie viva nova o tem na condição de «sujeito evolutivo» da espécie originária. Tem de ser necessariamente assim? Zubiri nega-o. Para ele, a tese tradicional do *sub-iectum*, seja qual for a sua formulação particular, não tem de ser aceite em cosmologia. A condição radicalmente dinâmica e evolutiva do cosmos no seu conjunto e nos diferentes níveis da sua realidade não torna necessária a hipótese de um «sujeito evolutivo»; basta ter em conta o facto originário e essencial do dinamismo cósmico. O fundamento da realidade dinâmica e evolutiva do cosmos não é outro senão a sua própria dinamicidade”. *Ibidem*, 61-62.

vegetativa nas plantas, alma sensitiva nos animais e alma racional no homem, para os aristotélicos da Idade Média⁴⁶⁷;

Segunda: A unidade estrutural, tanto nos seres inanimados como nos seres vivos, não é mais do que o resultado de combinarem-se entre si as acções mecânicas das moléculas que as compõem (materialismo do século XVIII: La Mettrie e Holbach) ou, mais amplamente, as suas acções físico-químicas (materialismo energético dos séculos XIX e XX: Vogt, Moleschott, Büchner, Haeckel, Marx y Engels, Ostwald)⁴⁶⁸;

Terceira: A resposta de Xavier Zubiri é o nervo central da ideia de estrutura que Laín Entralgo expõe. Nele, é evidente a recusa do substancialismo aristotélico. Ao ponto de transcrever o texto de *Sobre la esencia*: “«A substantividade de um ser vivo não coincide nem formal nem materialmente com a substancialidade. Um organismo não é uma substância; tem muitas substâncias, e substâncias renováveis, mas enquanto substantividade tem uma só, sempre a mesma, a sua estrutura. A essência de um ser vivo é uma estrutura»”⁴⁶⁹. E cita ainda este texto da mesma obra: “«A substantividade não é nada distinto do sistema de notas constitucionais enquanto clausurado e total»”⁴⁷⁰.

Perante esta síntese, Laín Entralgo manifesta a recusa não só da resposta de concepção aristotélica como também a de ordem materialista. Aquela, porque o conceito de *sub-iectum* como princípio real subjacente, unificante e causa formal de todas as

⁴⁶⁷ Cf IH, 99. Sugere o autor que hoje se se quiser continuar a falar de «formas substanciais», só vê um recurso: “pensar que a forma substancial de uma espécie e de um indivíduo não é realmente outra coisa que a estrutura dinâmica dessa espécie e desse indivíduo, entendida como Zubiri propôs fazê-lo; isto é, como o conjunto unitário, cíclico e clausurado das notas constitutivas, não das notas adventícias, observáveis em tal espécie e em tal indivíduo”. ACP, 176.

⁴⁶⁸ Cf IH, 100.

⁴⁶⁹ XAVIER, Zubiri – *Sobre la esencia*. Apud IH, 100-101.

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

actividades de uma realidade física é uma criação desnecessária da inteligência filosófica⁴⁷¹. É um ente de razão desnecessário porque forma um todo a partir da unidade substancial de dois princípios distintos, a matéria e a forma, originando uma dualidade interna nas coisas. Consequentemente, o conceito de substância deve ser substituído pelo de substantividade, entendida esta como conjunto sistemático ou estrutural, clausurado e cíclico das notas observadas e por observar na realidade física de que se trate⁴⁷². O eclipsar da alma, como forma substancial do corpo, deve-se, segundo o autor, a três fragilidades que esta concepção apresenta e que foi aproveitada pelos cientistas e pelos filósofos posteriores ao Renascimento: a primeira, na recusa da ideia de matéria como princípio puramente passivo⁴⁷³; a segunda, na dificuldade de conceber de modo racionalmente aceitável a intervenção da forma substancial humana na dinâmica real dos processos materiais do cérebro; a terceira, no problema metafísico e teológico da realidade própria da forma substancial que, aquando da morte humana, se converte em alma separada⁴⁷⁴.

A recusa do materialismo fundamenta-a na nova concepção de matéria que, a partir do interior de si própria e tal como hoje se mostra, pede uma mudança de mentalidade a quem queira entender correctamente a unidade de acção de cada um dos seus níveis estruturais⁴⁷⁵. A concepção materialista da matéria nega o dinamismo material e estrutural constitutivo da mesma e não corresponde ao que da matéria hoje diz a própria ciência.

⁴⁷¹ Cf QH, 119.

⁴⁷² Cf *Ibidem*.

⁴⁷³ Segundo Laín Entralgo, como já vimos, a única excepção foi Francisco Suárez que afastando-se desta tese, comum no seu tempo, vê na matéria um «princípio de acto». Cf CA, 153.

⁴⁷⁴ *Ibidem*. Acerca da crítica que o autor faz à teoria hilemorfista, cf ZULUAGA, Conrado Giraldo – “El dualismo subyacente en el hilemorfismo. Una crítica de Pedro Laín Entralgo”. *Escritos*. 39 (2009) 466-493.

⁴⁷⁵ Cf QH, 120.

Mesmo as estruturas físicas que se nos mostram aparentemente de maneira estática, o mineral reclinado sobre o solo que não se move, nem está em movimento, são essencialmente dinâmicas. Mais precisamente, são dinamismo. Razão pela qual a sua realidade primária consiste em «estar dando de si». Na sua totalidade e em cada uma das suas partes, o cosmos é estrutura dinâmica, dinamismo estruturado, afirma o autor⁴⁷⁶.

Sendo a estrutura uma manifestação, configuração e actualização do essencial dinamismo cósmico, as notas da estrutura não são unicamente a soma espacial dos seus elementos materiais actuates entre si. Por isso, Laín Entralgo chama substantividade à estrutura radical de toda a realidade cósmica⁴⁷⁷. Escreve o autor: “As notas integrantes da substantividade ou estrutura possuem certa *riqueza*, variável segundo a substantividade ou estrutura de que se trate, conferem certa *solidez* ao conjunto que formam e, consequentemente, permitem-lhe *estar sendo*. Mutuamente relacionadas entre si, a riqueza das notas, a solidez que lhe é consequente e o estar sendo, que resulta de uma e de outra, dão à substantividade e à estrutura de uma coisa a sua *unidade real*”⁴⁷⁸.

Outro aspecto fundamental a reter do pensamento do autor relaciona-se com a novidade da estrutura relativamente à estrutura precedente. Toda a estrutura cósmica constitui um *novum* qualitativo em relação a tudo o que existia no cosmos antes do seu aparecimento. Segundo Laín Entralgo, por muito bem que se conhecesse aquilo a partir do que fisicamente se formou, era rigorosamente imprevisível e de modo algum pode ser

⁴⁷⁶ Cf IH, 102.

⁴⁷⁷ Cf *Ibidem*, 98.

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

entendida a novidade essencial que, existindo, traz ao todo do universo⁴⁷⁹. Para compreendermos bem o surgimento desta novidade, Laín Entralgo distingue dois níveis: o da organização e o da complexificação. Escreve o autor: “O crescimento do nível de organização não supõe, sem mais, um crescimento análogo do nível de complexidade. Ao constituir-se um nível de estrutura mais elevado que o precedente, torna-se necessário distinguir entre as propriedades sistemáticas que especificam a actividade da nova estrutura, referidas ao seu *novum*, e as que, aditivamente ou não, possam ser atribuídas aos elementos de que a estrutura procede”⁴⁸⁰. Quando se constitui uma nova estrutura, para Laín Entralgo, este facto inaugura uma novidade radical, isto é, está-se diante de um novo nível estrutural. O nível estrutural anterior, a partir do qual se constituiu a nova estrutura, encontra-se nela em subtensão dinâmica, mas distingue-se daquele por três características específicas: *novidade, imprevisibilidade e irredutibilidade*.

Carlos Beorlegui, quando se refere ao que têm em comum os emergentismos sistémicos, esclarece que esta irredutibilidade pode ser de tipo ontológico ou epistemológico. A propósito, escreve: “Todos os emergentistas sistémicos são anti-reducionistas epistemológicos, mas não coincidem no anti-reducionismo ontológico”⁴⁸¹. Isto é, estão de acordo em que a emergência de novos níveis de realidade supõe a aparição de propriedades, leis e modos novos de actuação, que exigem as novas disciplinas científicas, como a física, a biologia e a psicologia. Mas não há coincidência na

⁴⁷⁹ Cf QH, 119; CA, 73.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, 83.

⁴⁸¹ BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 31

sua concepção ontológica⁴⁸². Carlos Beorlegui, referindo-se explicitamente a Laín Entralgo, inscreve o emergentismo lainiano dentro de um monismo aberto que não se define⁴⁸³. Para Laín Entralgo, o dinamismo da matéria define-se por ser «algo que, por um lado, procede de um antecedente não material e que, por outro, «é» podendo ser duas coisas que, aparentemente, se excluam uma à outra, massa material, energia electromagnética, já que, actualmente, não parece possível encontrar cientificamente um *tertium quid* satisfatório⁴⁸⁴; ao mesmo tempo que o dinamismo da matéria é configurador de uma pluralidade de realidades ou estruturas ontológicas⁴⁸⁵.

Apesar da estrutura anterior continuar na nova estrutura em subtensão dinâmica, esta é radicalmente outra. Com esta distinção e em nossa opinião, Laín Entralgo não se inscreve totalmente na corrente filosófica do monismo emergentista ainda que simpatize com ele⁴⁸⁶. Fundamentalmente, porque o seu monismo não é materialista; porque cada nova configuração estrutural representa uma novidade radical em relação à anterior; e ainda que surja a partir do nível anterior é irreduzível àquele, mesmo que este esteja nele em subtensão dinâmica. Mais: no seu último livro, *Qué es el hombre: Evolución y sentido de la vida*, Laín Entralgo indicia de certa forma, em nosso entender, o fim e objectivo da sua

⁴⁸² Cf *Ibidem*.

⁴⁸³ Cf *Ibidem*. Desta mesma opinião parece ser Diego Gracia que a fundamenta no problema que Laín Entralgo levanta para explicar como a matéria é capaz de dar de si algo que lhe é superior. Ora, a tese de Laín Entralgo afirma que a matéria não é superior a si mesma, mas tem, desde as suas origens, a potencialidade de dar isso a que chamamos inteligência. Por isso, conclui que Laín Entralgo defende um monismo emergentista. Cf GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, p. 685.

⁴⁸⁴ Cf QH, 47.

⁴⁸⁵ Cf BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 36.

⁴⁸⁶ Cf CA, 197.

obra: enquadrar a sua antropologia cosmológica numa tradição de pensamento dinamicista e evolutivo⁴⁸⁷.

Detenhamo-nos, ainda, nos dois aspectos que referimos anteriormente pelos quais o autor revela certa simpatia, o do emergentismo; e o da sua concepção de evolução que se afasta, como diz o autor, do «transformismo» darwiniano⁴⁸⁸.

A teoria emergentista trata, principalmente, de responder ao problema da relação entre «mente e cérebro»⁴⁸⁹. Neste contexto da estrutura, tentemos perceber porque Laín Entralgo não a integra totalmente na sua proposta cosmológica e antropológica.

Essencialmente, anota Laín Entralgo, o emergentismo afirma que a realidade evolutiva do cosmos ordena-se em três níveis ascendentes: o da matéria inanimada, o da matéria viva e o da consciência. Cada um destes «emerge» do anterior com propriedades especificamente novas, irreduzíveis às do nível da realidade de que emerge e imprevisíveis, mesmo que o conhecimento da realidade de que emergiu seja científico e pareça ser exaustivo⁴⁹⁰. Até aqui o autor não discorda, mas, apesar da simpatia que nutre pela teoria, não lhe parece, pelas razões que de seguida apresentaremos, que os termos emergente e emergentismo expressem o que com eles quer expressar, isto é, a sua concepção estruturista da matéria com consequências directas na sua concepção estruturista do corpo humano, como veremos⁴⁹¹.

⁴⁸⁷ Cf QH, 241.

⁴⁸⁸ Cf IH, 103.

⁴⁸⁹ Cf AYALA, Jorge M. – *El monismo “integrable”*..., p. 54.

⁴⁹⁰ Cf CA, 182, nota 17.

⁴⁹¹ Cf AYALA, Jorge M. – *El monismo “integrable”*..., pp. 53-54.

O autor, justificando a sua «leve desconformidade»⁴⁹² com os termos «emergente» e «emergentismo», recorre à definição do dicionário, segundo o qual «emergir» é «brotar, sair da água ou outro líquido»: uma bolha gasosa produzida no fundo de uma poça emerge à sua superfície, e, por extensão metafórica, a ira de uma multidão emerge às vezes em actos de violência. De um ou de outro modo, diz o autor, o emergente existia já no seio da matéria em que e de que emerge⁴⁹³. Ora, Laín Entralgo não deixa de lançar a pergunta que o deixa desconforme com a teoria emergentista. Escreve: “É isto que sucede na realidade do cosmos? Nem a primeira protocélula emergiu da sopa pré-biótica, nem a inteligência humana do cérebro de um australopiteco mutante; a protocélula e o cérebro humano, melhor o genoma específico do homem, constituíram-se *ex novum*, como estruturas qualitativamente novas, a partir de outra nas quais de modo algum se encontravam incluídas”⁴⁹⁴. Assim sendo, e na opinião de Laín Entralgo, seria preferível falar de um «constituir-se-desde», e por conseguinte de «constitucionismo» e não de emergentismo. O autor exemplifica esta sua ideia, dizendo que constituir-se é «formar-se ou compor-se»: como estrutura a primeira célula formou-se ou compôs-se *ex novo* a partir dos materiais moleculares que havia na sopa pré-biótica, e o corpo possuidor de um cérebro humanamente inteligente, a partir de uma ordenação anterior da matéria, a própria do homínídeo mutante de que o primeiro homem procedia⁴⁹⁵. Em nosso entender, o estruturismo dinamicista lainiano está mais conforme a sua ideia de dinamismo, por isso

⁴⁹² Cf CA, 183.

⁴⁹³ Cf *Ibidem*.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

⁴⁹⁵ Cf CA, 183.

mais rigoroso e mais conforme a sua ideia de estrutura. A base metafísica que sustenta dá-lhe um alcance mais profundo, mais equilibrado, isto é, Laín Entralgo consegue dar-lhe um alcance que supere qualquer modalidade de dualismo e qualquer forma de materialismo mesmo aquele que confere algum tipo de actividade e potencialidade à matéria, como por exemplo no modelo de Paracelso e seus seguidores⁴⁹⁶.

Assim, o termo «emergência» não serve porque é uma metáfora para indicar que algo que estava submerso emerge⁴⁹⁷. O constitucionismo estruturalista lainiano radica na sua definição essencial de matéria: a matéria é dinamismo, capaz de «dar-de-si» «por-si», isto é, a matéria, tal como nos aparece, é dinamismo evolutivo estruturado no todo e em cada uma das suas partes. Por isso, se compreende a posição de Carlos Beorlegui que, concordando de certo modo com a posição de Laín Entralgo acerca do emergentismo, escreve: “E é essa a razão pela qual, apoiado na filosofia de Xavier Zubiri, Laín Entralgo foi configurando a sua própria postura, que se pode denominar por estruturismo dinâmico⁴⁹⁸, para completar e corrigir em alguns aspectos as ideias centrais da hipótese emergentista”⁴⁹⁹. Veremos mais adiante como esta diferença, entre o emergentismo e o

⁴⁹⁶ Cf QH, 23-26

⁴⁹⁷ Cf AYALA, Jorge M. – *El monismo “integrable”...*, p. 51. Para Laín Entralgo seria mais ajustado à realidade, mas não inteiramente, a expressão «brotar-desde» que propôs Xavier Zubiri. Segundo o dicionário, diz o autor, brotar é «nascer ou sair a planta da terra» ou «emanar, sair a água das fontes», conceitos de significação muito próxima da de emergência. Cf CA, 183.

⁴⁹⁸ Porque o emergentismo lainiano se aparta da tese emergentista em geral, escreve este autor: “Estas diferenças de denominação recordam-nos, (...), que este modelo compreende dois aspectos complementares: o facto da emergência, ou do constituir-se um novo nível de realidade por um salto qualitativo, e o modo de entender a natureza e o funcionamento do mental em termos de sistema ou de estrutura. Daí que entendamos que este paradigma, para expressar melhor o seu conteúdo, teria que denominar-se *emergentismo sistémico, emergentismo estrutural, sistemismo emergentista, estruturismo dinâmico*, (...)”. BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 38.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 29. Na citação que este autor faz «entre aspas», refere bibliograficamente assim: *¿qué es el la mente?*, o.c., p. 6, mas, no artigo, não se encontra a obra para a qual remete. Pelo modo da citação parece ser

constitucionismo lainiano, terá implicações na forma de entender a estrutura específica do corpo humano, nomeadamente, a relação corpo-cérebro.

Independentemente da sua forma ou configuração material, as estruturas cósmicas são essencialmente dinâmicas, no sentido radical já indicado, isto é, não é que tenham o dinamismo que corresponde a cada uma, mas sim, que são dinamismo ou, mais precisamente, dinamismo estruturado⁵⁰⁰. Isso depende tanto da inter-relacionalidade interna das «notas» que constituem a estrutura como da inter-relacionalidade externa da própria estrutura, quer dizer, da sua conexão operativa com as restantes estruturas do cosmos⁵⁰¹. Como exemplo, recorde-se o que já está anteriormente referido a propósito da homeorrese do cão⁵⁰²: as estruturas são dinâmicas não só na sua inter-relacionalidade interna como externa na medida em que fazem parte e estão inter-relacionadas ou interligadas numa unidade total, isto é, as estruturas são essencialmente dinâmicas na parte e no todo do todo e da unidade da estrutura cósmica.

de Laín Entralgo. Não encontramos este título na bibliografia completa elaborada por PADILHA, Juan – *Bibliografía de Pedro Laín Entralgo...*, pp. 139-188.

⁵⁰⁰ Cf QH, 119-120.

⁵⁰¹ Cf *Ibidem*. Explica o autor que as estruturas físicas possuem uma dupla inter-relacionalidade, a interna e a externa. A inter-relacionalidade interna encontra-se constituída pelo facto de que cada uma das notas da estrutura é o que efectivamente é em relação às restantes. A inter-relacionalidade externa consiste noutro facto, complementar do anterior: que cada estrutura física é o que é e faz o que faz em conexão operativa com as demais estruturas do cosmos. A estrutura dum cão, por exemplo, é respectiva das que a rodeiam, começando pela da Terra, que dá ao cão peso e alimento. Cf IH, 101-102. Sobre a inter-relacionalidade interna ainda se pode dizer que o facto da inter-relacionalidade interna das notas de uma estrutura não anula a peculiaridade de cada uma. Por exemplo: se, experimentalmente, decomposermos as moléculas do ácido sulfúrico nos átomos que as constituem, o enxofre, o oxigénio e o hidrogénio, estes serão idênticos aos do enxofre, do oxigénio e do hidrogénio em estado puro. Mas no todo de cada molécula de ácido sulfúrico, portanto nas distintas propriedades estruturais dessa molécula, actuam sob forma de subtensão dinâmica; portanto, de um modo não sempre previsível à vista das propriedades que em estado puro ostentam. Cf IH, 102.

⁵⁰² Cf QH, 119-120; cf nota 328, p. 123.

Para Laín Entralgo, o dinamismo próprio de cada estrutura cósmica, átomo, molécula, mineral cristalizado, ou organismo vivo, o que a estrutura é realmente, deve ser referido, em última análise, ao da própria matéria, ao que a matéria é em si e por si mesma, segundo o que a ciência e a filosofia actuais obrigam a pensar⁵⁰³. A reflexão neste domínio deve ter em conta, na opinião do autor, dois termos de referência: o princípio de complementaridade de Niels Bohr⁵⁰⁴; e o princípio de indeterminação de Werner Heisenberg⁵⁰⁵. O dinamismo da matéria desagua num enigma fundamental e apresenta-se constitutivamente como estrutura substantiva.

Por isso, o autor empenha-se neste esforço hercúleo de mudar as mentalidades dos homens da filosofia e da ciência através da actual história da matéria, partindo do seu interior e do modo dinâmico como ela se nos mostra. A descrição e a explicação da matéria exige actualmente uma mudança de mentalidade, isto é, uma nova compreensão para “quem queira entender correctamente a unidade de acção de cada um dos seus níveis estruturais”⁵⁰⁶. Nem a redução materialista nem a concepção dualista nas suas variações históricas podem servir de fundamento e pressuposto cosmológico a uma sistematização antropológica que queira entender correctamente a unidade de acção de cada um dos níveis estruturais da matéria. O dinamismo cósmico de matriz zubiriana e de travejamento lainiano não só responde, razoável e satisfatoriamente, à pergunta acerca do que a matéria

⁵⁰³ Cf *Ibidem*, 120.

⁵⁰⁴ Cf QH, 120.

⁵⁰⁵ Cf *Ibidem*. Face ao problema da realidade das partículas em última análise elementares, Heisenberg pensava que a cosmologia e a ontologia tradicionais não ofereciam conceitos capazes de dar solução razoável a esta questão e notava que fazia falta criar um recurso intelectual inédito e adequado. Laín Entralgo encontrou a sua resposta, fundamentando-a na metafísica do dinamismo cósmico de Xavier Zubiri.

⁵⁰⁶ QH, 120.

é em si e por si mesma, como também explica como actua unitariamente em cada um dos seus níveis estruturais, recusando o reducionismo materialista e a necessidade de um *sub-iectum*. O dinamismo cósmico tal como é apresentado pelo autor, em nosso entender, confere ao Todo do dinamismo cósmico, enquanto *Natura naturans*, uma causalidade efectiva, em cadeia de crescimento colectivo inter-relacionado em sequência crescente ordenada a partir, acrescentamos nós, da sincronia de «desequilíbrios simultâneos», mas estruturados na estrutura do todo do universo.

Que pretendemos dizer com este acrescento? Em primeiro lugar, não pretendemos defender o continuismo leibniziano⁵⁰⁷ (*Natura non facit saltus*), nem o descontínuismo evolutivo e microfísico da ciência do século XX (*Natura facit saltus*) defendido, de certo modo, pelo próprio autor⁵⁰⁸. Tendo em conta o dinamicismo estruturista lainiano e o princípio gnoseológico do acaso, entendemos que no dinamismo configurador da evolução cósmica, concreção, variação, alteração, mesmidade, suidade e convivência, o processo de desorganização, que aqui nós chamamos de «desequilíbrios simultâneos», existe na natureza dinâmica da evolução cósmica. Mas está em sincronia no todo e nas partes da estrutura cósmica, como se o cosmos evoluísse, de certa forma, em simultâneo no todo e nas partes que o integram. O dinamismo cósmico evolutivo da matéria, que se configura estruturalmente, parece dar-se em todos os níveis de cada estrutura e no todo estrutural. O acaso, porque desconhecemos a causa para explicar determinados fenómenos ao nível das partículas elementares, não será absoluto, como o conhecimento da causa não explica tudo. Assim, a ordem crescente de complexificação é feita a partir da sincronia de desequilíbrios

⁵⁰⁷ Cf QH, 29-37.

⁵⁰⁸ Cf *Ibidem*, 122-123.

simultâneos mas estruturados. Isto é, tem em vista a estruturação ordenada e crescente no todo do universo. Que devemos entender por sincronia? A resposta que pode ser dada e com a qual concordamos foi esta que encontramos em Carl Gustav Jung, retirada a partir da referência indicada no final desta citação: “Assim, temos de reavaliar o papel daquilo a que chamamos «acaso». Jung defendia que o aparecimento de «coincidências significativas» implicava necessariamente a existência de um princípio explicativo que devia ser acrescentado aos conceitos de espaço, de tempo e de causalidade. Esse grande princípio, chamado princípio da sincronicidade, baseia-se numa ordem universal de compreensão complementar da causalidade”⁵⁰⁹. Em síntese: se Laín Entralgo defende que o aparecimento de uma nova estrutura, no processo da evolução dinâmica do cosmos, é uma novidade imprevisível e irreduzível em relação à estrutura anterior em que esta nela perdura em subtensão dinâmica, defendemos que nem há um continuismo nem um descontinuismo. No processo do dinamismo evolutivo, a nova estrutura surge a partir de um desequilíbrio simultâneo ou de uma desorganização simultânea, mas sincrónica na estrutura particular e no Todo estrutural da realidade cósmica. Isto é, a nova estrutura, na sua evolução dinâmica, é precedida por um desequilíbrio sincrónico na estrutura que a precedeu, havendo, por isso, uma certa finalidade no dinamismo cósmico evolutivo que é nada mais, nada menos do que evoluir estruturalmente nas partes e no todo sincronicamente. Física, biológica e metafisicamente deve admitir-se uma certa teleologia: hoje sabemos por evidência que o fim do dinamismo cósmico é evoluir estruturalmente. Logo, os termos e conceitos como teleonomia e teleologia, acaso e necessidade merecem

⁵⁰⁹ GUITTON, Jean; BOGDANOV, Grichka; BOGDANOV, Igor – *Deus e a Ciência...*, p. 61.

ser revistos. E mesmo o continuismo leibniziano se for entendido como subtensão dinâmica e o descontinuismo como novidade radical, imprevisível e irreduzível não se tornam, em nosso entender, incompatíveis entre si, mas podem ajudar a compreender melhor a complexa simplicidade do estruturismo dinamicista.

Referindo-nos, agora, à evolução cósmica, como deve ser entendido ou nomeado o todo do universo? Valendo-se de uma expressão com longa história⁵¹⁰, e longamente desenvolvida na cosmologia zubiriana, escreve Laín Entralgo: “O Todo do universo, a unidade em inter-relacionalidade que todas as estruturas do cosmos constituem, deve ser entendido como *Natura naturans*, (...). Desde o próprio instante do *big-bang*, há que referir ao dinamismo que o todo é, radicalmente, as diferentes formas nas quais se realiza e com as quais se nos mostra”⁵¹¹. É a partir da noção de *Natura naturans* que compreenderemos melhor a unidade do todo cósmico e do dinamismo evolutivo do cosmos.

Começando pela primeira, o todo do universo é concebido como causalidade realmente efectiva⁵¹². Explica o autor que, enquanto *Natura naturans*, “o Todo do cosmos, cuja realidade, para a nossa mente, é essencial e radicalmente dinamismo, desde a sua primeira origem é também causa efectiva de todos e cada um dos modos em que estrutural e evolutivamente se realiza; causa efectiva, isto é, directamente produtora dos seus

⁵¹⁰ Cf FERRATER MORA, José – *Natura naturans y natura naturata*. In DF, vol. I, 252-253.

⁵¹¹ QH, 121.

⁵¹² Cf *Ibidem*, 64. Escreve Laín Entralgo que Xavier Zubiri chama causalidade à funcionalidade da realidade do Todo do universo enquanto realidade por si mesma activa, e vê-a metafísica e fisicamente realizada na inter-relacionalidade essencial da estrutura desse Todo, tanto no modo talitativo de o entender (cosmos) como segundo a sua radical condição real (mundo). Cf QH, 70.

sucessivos efeitos, e não, certamente, causa criadora”⁵¹³. Para descrever a mútua relação real e operativa entre as múltiplas realidades particulares, que a observação científica do universo permite descobrir, é necessário, diz Laín Entralgo, criar a noção de «inter-relacionalidade»⁵¹⁴. Apresentaremos resumidamente em que consiste esta noção zubiriana, seguindo, em síntese, as seis teses de Laín Entralgo:

Primeira: A inter-relacionalidade, no Todo do universo, afecta não só as notas que no nosso planeta integram a estrutura de uma das múltiplas substantividades particulares que o formam, (um cristal de sal comum, um ser vivo), como também as que se distinguem nos corpos que compõem esse Todo (astro, galáxia ou «matéria escura»)⁵¹⁵;

Segunda: A inter-relacionalidade das realidades estruturais do universo não consiste numa relação meramente talitativa das suas «propriedades», como, por exemplo, serem mais ou menos pesadas, estarem mais ou menos quentes, serem opacas ou transparentes. Consiste nas relações mútuas que, por serem reais e só por «serem por si» e «darem de si», têm todas as substantividades que nela existem. As relações mútuas talitativas dos entes do universo fazem com este seja cosmos; a sua mútua conexão como realidades, para além do que talitativamente são, converte o universo em mundo. Em consequência, só o homem

⁵¹³ IH, 133. Na continuação desta mesma citação, o autor explica que em sentido mais estrito do termo, criar é atributo exclusivo de Deus. O qual exige que se actualize duas importantes conquistas intelectuais dos pensadores medievais: a distinção entre a *potentia absoluta* e a *potencia ordenada* de Deus e entre o conceito de *causa primeira* e o de *causa segunda*. E actualiza uma e outra escrevendo o seguinte sobre cada uma delas: “Sendo causa primeira, isto é, criadora e sustentadora de todo o real, quis Deus que no universo existam causas segundas. As plantas dão plantas e verdes porque Deus o quis; mas o facto de que as plantas sejam verdes depende, já sem a intervenção divina directa, da natureza própria das plantas, do que as plantas são e fazem por si mesmas. Graças à noção de «causa segunda» pôde o pensamento cristão assimilar a ideia, grega eventualmente, de uma «lei natural», e a visão desta como uma imperiosa «necessidade» (moira, anánke) da Natureza. Por outras palavras: que as coisas que integram a *natura naturata* sejam e façam o que por si mesmas fazem e são”. *Ibidem*, 133-134.

⁵¹⁴ Cf QH, 65.

⁵¹⁵ Cf *Ibidem*.

vive ao mesmo tempo num cosmos e num mundo. Enquanto realidade, toda a realidade é em si mesma inter-relacionalidade com todas as outras⁵¹⁶;

Terceira: O conjunto «em inter-relacionalidade» de todas as coisas reais é o que constitui a unidade do universo: *Natura naturans*, produtor de realidades naturadas; e é-o sendo «uno». Porém, com a unidade que lhe concede a essencial e constitutiva inter-relacionalidade das substantividades que o compõem. A *Natura naturans* possui virtualidade causal e naturante, de certo modo criadora, enquanto composta de partes cooperantes «em inter-relacionalidade»⁵¹⁷;

Quarta: O dinamismo, a realidade radical de todas as substantividades cósmicas, tem a sua formalidade essencial na inter-relacionalidade ao mesmo tempo interna (e existente entre as partes de cada estrutura) e a externa (a que vincula cada estrutura particular com todas as restantes), a que as substantividades cósmicas estão essencialmente sujeitas⁵¹⁸.

Quinta: A actividade essencial das substantividades cósmicas – e, portanto, a manifestação básica do dinamismo em que radicalmente consistem – é «dar de si», existir comunicando o que estão a ser e produzindo algo diferente do que estão a ser. Por isso, a inter-relacionalidade cósmica leva necessariamente consigo um «estar dirigido para»⁵¹⁹. E

⁵¹⁶ Cf *Ibidem*, 65-66.

⁵¹⁷ Cf *Ibidem*, 66.

⁵¹⁸ Cf *Ibidem*.

⁵¹⁹ Pensamos que esta ideia pode também ser dita do modo seguinte: A vida resulta de uma tendência universal da matéria para se organizar espontaneamente em sistemas cada vez mais heterogêneos. O movimento é orientado da unidade para a diversidade, criando ordem a partir da desordem, elaborando estruturas de organização sempre mais complexas. Mas porque produz a natureza ordem? O universo parece ter sido minuciosamente regulado a fim de permitir a emergência de uma matéria ordenada, depois da vida, e por fim da consciência. Se as leis físicas não tivessem sido rigorosamente o que elas são, então, não estaríamos aqui para falar disso. Se, na sua origem, as leis fossem submetidas a uma alteração ínfima, o universo não teria tido nenhuma possibilidade de abrigar seres vivos e inteligentes. Esta regulação, de uma precisão vertiginosa, é fruto do puro «acaso» ou resulta da vontade de uma Causa Primeira, de uma

uma vez que a evolução é o modo próprio da realização do universo no tempo, um coordenado «estar orientado para» das suas partes é a expressão primária dessa essencial e universal inter-relacionalidade do real cósmico⁵²⁰.

Sexta: O que fica dito indica com toda a clareza que a inter-relacionalidade tem modos e graus. Não é igual, por exemplo, no dinamismo da variação, com a sua pura inter-relacionalidade espacial, e no dinamismo da génese inovadora, a produção de mutantes e de espécies novas, com a complexa inter-relacionalidade que ela introduz no processo evolutivo da biosfera e, com ele, no curso da evolução total do universo. Em todos os casos, porém, simples ou complexa, a inter-relacionalidade é accional⁵²¹ e activa por si mesma, não depende de algo externo a ela⁵²².

Em suma, o todo do cosmos deve ser concebido como um conjunto unitário, não substancial, capaz de ir produzindo dinamicamente as várias estruturas que desde a sua origem nele surgiram; o todo do cosmos é *Natura naturans*: uma natureza originante das *naturae naturatae* que são as sucessivas estruturas cósmicas, desde o protão até ao homem. Portanto, o conjunto, em inter-relacionalidade, de todas as coisas reais, dinamismo, substantividades, «notas», constituem o todo do universo. Assim se compreende que as

inteligência organizadora que transcende a nossa realidade? Cf GUITTON, Jean; BOGDANOV, Grichka; BOGDANOV, Igor – *Deus e a Ciência...*, p. 51. Pergunta de difícil resposta que, por si mesma, nos coloca perante a possibilidade de resposta múltipla ou por uma não resposta ou ainda por uma resposta integradora.

⁵²⁰ Cf QH, 66.

⁵²¹ Qualquer substantividade, esclarece Laín Entralgo, explicando o termo zubiriano, na sua realidade integral e segundo a sua própria realidade é constituída por notas. Cada nota é accional em si mesma e por si mesma: “É accional por si [*de suyo*], porque nisto consiste a sua realidade, e é-o *dando de si*, uma vez que *dar de si*, a realização em inter-relacionalidade interna e externa da estrutura unitária a que pertence como nota, é a expressão própria da sua actividade. «Este dinamismo, este *dar de si*, não é *vis*, força, e não é sujeito, nem está sujeito a, nem é sujeito de, mas é em si mesmo dinamismo; é estrutura formalmente dinâmica”. CA, 70.

⁵²² Cf QH, 67.

partes estejam ordenadas ao todo na medida em que cooperam com ele, isto é, o conjunto em inter-relacionalidade de todas as coisas reais, enquanto *Natura naturans*, possui, como já vimos, virtualidade causal e naturante, de certo modo criadora, enquanto composta de partes cooperantes «em inter-relacionalidade»: é o todo da estrutura através da sua unidade essencial dinâmica e substantiva que estrutura as partes que, ao mesmo tempo, cooperam com ele. Escreve o autor: “Só a totalidade do cosmos é substantiva em sentido estrito, e esta seria a maneira válida e actual de entender a antiga ideia da *Natura naturans*, a visão da natureza total e universal como princípio originante de todas as *naturae naturatae* que são os entes específicos e individuais integrantes da total e universal natureza”⁵²³.

O todo não é a soma das partes, porque as partes, referidas ao todo, são mais que a soma das partes no todo, porque no todo das partes não são só as «notas» que se somam. Também o conhecimento e distinção das partes não as separa do todo, antes o ajudam a compreender na sua unidade funcional, substantiva e dinâmica: das partes para o todo, mas sem deixar de ver as partes no todo. Pensamos que reside aqui o fundamento da unidade real do dinamismo físico e metafísico que subjaz ao pressuposto cosmológico da antropologia de Laín Entralgo. Gnoseologicamente, podemos conhecer tanto quanto possível as partes, mas não podemos conhecer todas as partes do todo, na sua unidade dinâmica: conhecer o todo implica conhecer totalmente todas as partes do todo em simultâneo; operação intelectual e racionalmente impossível porque pretender conhecer todas as partes e a sua unidade no todo em simultâneo. O todo é continuamente mais dinâmico, permanecendo aparente ou fenomenologicamente na realidade dinâmica

⁵²³ CA, 75.

evolutiva das estruturas que estão a ser e a dar de si estruturas novas; ontologicamente, o todo é uma realidade dinâmica que continuamente dá de si por si. Desaparecendo as partes de uma estrutura do todo, não desaparece o todo estrutural; perecendo a realidade de uma estrutura, perece só o todo dessa estrutura. O dinamismo da realidade não perece quando morre uma estrutura material. O dinamismo é fenomenológica, física, metafísica e ontologicamente constitutivo do todo cósmico. Escreve o autor: “Desde a origem do universo, o radical dinamismo cósmico actualiza-se estruturando-se, produzindo estruturas; e fá-lo ao longo de um processo ao que tecnicamente damos o nome de evolução (...). Estrutura e evolução. Dois conceitos rigorosamente fundamentais para a elaboração de uma cosmologia e uma antropologia científica e filosoficamente válidas”⁵²⁴. Porque o autor assim a entende, qual a sua verdadeira importância? No nosso entender, a ideia e noção de estrutura física e metafísica, tal como é apresentada pelo autor, satisfaz não só aqueles que possuem formação na área das ciências positivas, como também aqueles que possuem formação no domínio das ciências humanas, nomeadamente, na área da filosofia. Se Laín Entralgo parte do conhecimento penúltimo, isto é, do conhecimento certo das ciências empíricas, não deixa de colocar as questões últimas, de ordem metafísica, que a filosofia formula perante a realidade que pretende conhecer. O conhecimento da realidade é o princípio e o fim a que se propõe a inteligência humana. A capacidade humana para conhecer a realidade encontra os seus limites, não em si mesma, mas na intimidade que a própria realidade parece ter. A nossa capacidade para conhecer a realidade não tem limites, mas só consegue penetrar paulatinamente no seu *intus* enigmático. Porque só pela

⁵²⁴ IH, 97.

pergunta, que questiona, que quer saber mais, acerca da realidade que directa ou indirectamente o afecta, o homem é arrancado da sua ignorância.

Parece-nos também que, para Laín Entralgo, compete à filosofia reflectir e sistematizar os dados da descrição fenomenológica e da explicação científica e dar-lhes uma compreensão unitária, uma intelecção capaz de sentido unitário, sistemático e aberto: a verdade, para Laín Entralgo, é sempre histórica e dinâmica, não dogmática nem absoluta, muito menos estática, em qualquer dos seus domínios. A procura incessante da verdade, do conhecimento e daquilo que pretendemos conhecer e estudar é dinâmica, histórica, ou seja, tem carácter falível, provisório e contingente. Não há motivos para impor uma verdade relativamente histórica. Por isso, Laín Entralgo refere-se à sua antropologia como proposta, como ideia, como ficou consignado num dos títulos das suas obras⁵²⁵. Mais, todas as obras do autor, que foram objecto de estudo deste trabalho, são precedidas por uma contextualização histórica do tema a propor e a ser estudado. Parece, assim, não haver lugar para uma determinada *philosophia perennis*⁵²⁶ porque a ciência, qualquer ciência, deve estar na história ao serviço da vida.

⁵²⁵ Referimo-nos ao livro que escreveu com o título *Idea del hombre*.

⁵²⁶ Pergunta Laín Entralgo: “Mas, por si só, pode ser chamado ao tomismo *philosophia perennis*, como com tanta arrogância puderam fazer os seus devotos? (...), perguntemo-nos: só mediante o pensamento tomista podem tornar-se filosoficamente razoáveis os postulados antropológicos da fé cristã que antes enunciei? Muitos pensadores do nosso século se têm questionado”. ACP, 50. Julgamos que esta crítica do autor faz sentido se tivermos em conta aqueles pensadores que absolutizaram e se enclausuraram no substrato filosófico aristotélico-tomista de modo irreduzível e ideológico; mas se tivermos em conta os valores dessa mesma tradição filosófica como o diálogo permanente com a razão, a procura de uma verdadeira sistematização, a problematização radical dos verdadeiros temas que afectam os homens de todos os tempos e a capacidade de abertura e assimilação dos novos contributos das ciências actuais para incrementar um diálogo entre os vários saberes, julgamos que é defensável tal expressão. Mas concordamos que tem sido difícil o diálogo entre a dita *philosophia perennis* e os iniludíveis contributos das ciências naturais para a reflexão filosófica. Por isso, reconhecemos que a metafísica de matriz zubiriana que fundamenta a sistematização antropológica lainiana está mais perto hoje de realizar tal intento: um profundo e profícuo diálogo com as ciências naturais naquilo que hoje conhecemos, da matéria, do cosmos, da vida e, dentro

Conscientes do valor histórico da proposta lainiana, vejamos em que medida entendemos e propomos uma nova reflexão acerca da evolução. Adoptemos por ponto de partida este texto do autor: “As estruturas físicas existem no tempo, e no tempo nascem e morrem. O cristal de quartzo, que forma parte do granito, como o próprio granito, começou a existir e desaparecerá um dia. E sob a sua aparente inactividade, não deixa de «estar dando de si» de maneira mais ou menos perceptível”⁵²⁷. Desde logo, este facto nos conduzirá directamente a outro dos conceitos fundamentais para a elaboração de uma cosmologia e de uma antropologia científica e filosoficamente válidas: o conceito de evolução.

De conceito biológico o termo passou a conceito cosmológico. Realmente, por obra de Charles Darwin, durante os últimos lustros do século XX, estes dois termos, evolução e evolucionismo, referiam-se exclusivamente à origem das espécies na biosfera terrestre. A partir do momento em que se descobre a expansão do universo e se inicia a investigação das suas consequências, o conceito de evolução estende-se rapidamente à configuração sucessiva do cosmos a partir do *big-bang*. Desde a formação das primeiras partículas elementares, e por meio dos átomos, das moléculas e dos seres vivos, a história natural do universo tornou-se um processo evolutivo caminhando para as estruturas cósmicas cada vez mais complexas. Como escreveria Laín Entralgo, mediante a sua propriedade mais essencial, o dar de si, o dinamismo que o cosmos é, radicalmente, foi produzindo,

desta, da particular vida do homem, superando alguns dos problemas da tradição filosófica e desafiando os homens da ciência actual.

⁵²⁷ IH, 102.

descontínua e gradualmente, propriedades e substantividades novas⁵²⁸. Como já referimos, para o autor, a evolução acontece através de saltos estruturais descontínuos, *natura facit saltus*, isto é, quando surge uma nova estrutura a partir de uma já existente a nova é irreduzível à anterior e imprevisível. A nova estrutura contém a anterior em subtenção dinâmica mas não é redutível àquela por ser uma outra completamente nova.

Sabendo que a noção de dinamismo e de substantividade marca a diferença radical de outros esquemas conceptuais para dizer evolução, que definição dá o autor da mesma? Em síntese, Laín Entralgo escreve que, considerada na sua essência, “a evolução do universo é a sucessiva, descontínua e cada vez mais complexa configuração do seu radical dinamismo numa série de estruturas dinâmicas, ascendentes desde o protão e o neutrão até às galáxias; e, dentro de um dos sistemas solares da nossa galáxia, a Via Láctea, até ao aparecimento e ulterior história do homem sobre a superfície do pequeno planeta a que chamamos Terra”⁵²⁹.

A noção de evolução, em Laín Entralgo, parece abarcar toda a realidade cósmica. Não estamos perante uma noção meramente biológica, mas utiliza-a num sentido mais universal e profundo do que tem sido feito até hoje, isto é, se até ao momento se partia da noção do domínio biológico para fundar e inspirar sistemas científicos e filosóficos, agora, essa noção aplica-se a partir do seu conceito metafísico da realidade cósmica. Escreve o autor:

“Enquanto conceito universalmente cosmológico, e partindo da tese zubiriana, no meu entender inteiramente plausível, segundo a qual a realidade cósmica é

⁵²⁸ Cf QH, 122.

⁵²⁹ *Ibidem*, 122-123.

em si e por si mesma dinamismo causal, a evolução do universo deve ser entendida como a história natural dos distintos modos e níveis estruturais em que o radical dinamismo do cosmos se foi actualizando e manifestando. Falando descritivamente, é o processo de uma sucessiva e cada vez mais complexa estruturação desse dinamismo”⁵³⁰.

No seu dinamismo, o cosmos é causador das diversas configurações ascendentes do dinamismo da concreção, variação, alteração, mesmidade, suidade e convivência⁵³¹. Aqui, como já vimos em situações anteriores, Laín Entralgo preocupa-se por distinguir entre causa primeira e causa segunda. Escreve:

“Sabemos também que a actividade e a manifestação primária do dinamismo cósmico consistem em dar de si. Desde a sua origem, o cosmos vai dando de si as sucessivas estruturas da sua evolução, e cada uma delas dá de si a subsequente. Com o qual se está dizendo que é em certo modo sua causa; não causa primeira, causa da sua realidade, causa, portanto, de criação, senão, fundada sobre esta, causa de modificação de uma realidade já existente, causa segunda, em termos da filosofia escolástica”⁵³².

O autor vive sempre esta tensão em querer conciliar os saberes científico, filosófico e de crença.

Voltando ao dinamismo da estruturação, veremos que na dinâmica do universo há três que, pela sua importância, se impõem fortemente à nossa inteligência: a molécula, a vida, a humanidade. Esclarece o autor que com a molécula, a realidade cósmica adquire estabilidade individual e específica; poucas serão as moléculas que desde a sua formação

⁵³⁰ IH, 103.

⁵³¹ Cf QH, 123.

⁵³² IH, 103. Deus é causa primeira, o criador do real; mas, no caso do cosmos, a criação foi de tal forma ordenada pelo próprio Deus, que o dinamismo cósmico, em si mesmo e nas suas sucessivas estruturas, é por si mesmo causa daquilo que vai dando de si. Cf *Ibidem*. Deus concebe o cosmos com a possibilidade de se actualizar ou de se realizar por ele mesmo. Pensamos que podemos mesmo dizer: Deus cria um dinamismo uno e único capaz de se configurar dinâmica e evolutivamente nos diversos modos e níveis estruturais.

não permanecem idênticas a si mesmas no universo actual⁵³³. Com o agrupamento sistemático de certas moléculas apareceu no cosmos, particularmente no planeta Terra, o modo de ser a que chamamos vida. E sobre a superfície terrestre desde há pouco mais de três milhões de anos, da vida *in genere* surgiu a espécie humana, o ente cósmico a que chamamos homem⁵³⁴.

Neste ponto, Laín Entralgo faz sua a tese que combina, na estrutura do processo cósmico da evolução, seja esta anterior ou posterior ao aparecimento da vida, o acaso, a necessidade e a teleonomia⁵³⁵. A sua combinação está na génese de cada uma das novas estruturas.

O *acaso* porque, se nos ativermos apenas à nossa inteligência, só como acaso imprevisível se poderá ver o aparecimento no cosmos de uma estrutura nova⁵³⁶, mas não só. O acaso, acontecimento imprevisível, é o que a nossa inteligência pode chamar ao facto de tais e tais moléculas se terem reunido há quatro mil milhões de anos ou ao facto de que se produzam tais mudanças de *habitat* no decurso ulterior da biosfera⁵³⁷. Referido ao surgimento das novas estruturas, o acaso parece ter aqui apenas valor gnoseológico: há acaso porque pela nossa inteligência não podemos prever a evolução possível das estruturas. Como refere o autor, o acaso é entendido não como arbitrariedade total, mas como impossibilidade da nossa inteligência para prever as possibilidades evolutivas inerentes a um determinado sistema. Mas as possibilidades evolutivas de um sistema são

⁵³³ Cf QH, 123.

⁵³⁴ Cf *Ibidem*.

⁵³⁵ Cf *Ibidem*.

⁵³⁶ Cf *Ibidem*.

⁵³⁷ Cf *Ibidem*, 49.

sempre limitadas: de um primitivo *Hyracotherium* podiam derivar-se várias espécies de cavalos, não um centauro⁵³⁸. Dizemos acaso porque a nossa inteligência não só não é capaz de determinar a causa, como a própria noção de causa não se verifica tal como a entendemos nem se aplica quando se trata da realidade das partículas elementares. Aqui entramos num outro domínio do real onde as noções da ciência, da filosofia e do quotidiano falham. Como se o acaso fosse o resultado de uma evolução da causa onde esta se encontra em subtensão dinâmica, mas sendo aquele uma realidade outra que apela para uma nova compreensão da realidade material estruturada. Logo, a noção de causa não permite conhecer totalmente as condições que estiveram na génese das novas estruturas.

Não será o acaso o princípio para uma nova ordem de conhecimento «metalógico» e «meta-real» da realidade cósmica evolutiva para além das probabilidades e da indeterminação? O avanço da ciência neste domínio poderá um dia dar a resposta? Neste momento a natureza do acaso escapa-se em cada avanço da física⁵³⁹, mas confirma-o cada vez mais quando se estudam as partículas elementares.

É a *necessidade* que comanda uma vez produzido o acaso. Por exemplo: unidas artificial e adequadamente entre si, as moléculas integrantes de uma protocélula produzi-la-ão necessariamente, tal como espontânea e evolutivamente se formou, isto é, vão produzi-la, por necessidade, do mesmo modo como se formou antes por acaso e espontaneamente⁵⁴⁰. A necessidade, para o autor, pode ser absoluta: quando a forma em questão só pode manifestar-se, como de facto se manifesta; e, em parte condicionada: uma

⁵³⁸ Cf CA, 83.

⁵³⁹ Cf REEVES, Hubert – *Um pouco mais de azul...*, p. 10.

⁵⁴⁰ Cf QH, 49. Refere-se às variações paramétricas: complexidade química, concentração, temperatura, estado eléctrico, alterações do meio etc. Cf CA, 83.

forma só se chega a manifestar, como de facto se manifesta, quando concorrem certas condições⁵⁴¹.

A *teleonomia* define-se pelo facto de que todos os organismos são dotados de um projecto conservado na sua estrutura e realizado na sua prestação sem intervenção externa⁵⁴². Só contemplando *a posteriori* a série das estruturas a que o decurso da evolução tenha dado lugar, a mente do sábio poderá conjecturar, não mais que conjecturar como crença razoável, mas não afirmar como saber objectivo e racional, que a evolução tem realmente uma teleologia, isto é, um sentido: como por exemplo, dar origem ao aparecimento de seres inteligentes; ou que realmente não o tem, isto é, que, no final, deve ser considerada como absurda⁵⁴³. Para Laín Entralgo o movimento evolutivo do universo não está regido por uma causa final, por um *telos* directamente cognoscível pela mente humana, mas permite, e nisto consiste a sua teleonomia, atribuir-lhe um sentido mais ou menos razoável⁵⁴⁴. Porque, como escreve Jacques Monod, “a noção de teleonomia implica a ideia de uma actividade *orientada, coerente e construtiva*”⁵⁴⁵. Só se poderá conjecturar,

⁵⁴¹ Cf CHT, 290.

⁵⁴² Jacques Monod refere-se a este termo deste modo: “Todo o artefacto é um produto da actividade de um ser vivo que exprime assim, e de uma maneira particularmente evidente, uma das propriedades fundamentais que caracterizam todos os seres vivos sem excepção: a de serem objectos dotados de um projecto que simultaneamente representam nas suas estruturas e realizam pelas suas funções (tais como, por exemplo, a criação de artefactos). Em vez de recusar esta noção (como alguns biólogos tentaram fazê-lo), é, ao contrário, indispensável reconhecê-la como inerente à própria definição de seres vivos. Diremos, em suma, que estes se distinguem de todas as outras estruturas de todos os outros sistemas existentes no universo por esta propriedade que designaremos de teleonomia”. MONOD, Jacques – *O acaso e a necessidade*..., p.18. Acerca do significado do paradoxo epistemológico de Monod, que consiste em afirmar que a objectividade, por definição, deve excluir sistematicamente a finalidade na natureza, mas tem de admiti-la para os organismo vivos, cf SCHÄFER, Lothar – *Em busca da Realidade Divina*..., pp. 136-138.

⁵⁴³ Cf QH, 123-124.

⁵⁴⁴ Cf *Ibidem*, 50.

⁵⁴⁵ MONOD, Jacques – *O acaso e a necessidade*..., p. 47.

como tese razoável, que há um telos, na evolução da série das estruturas dinâmicas, mas não conhecer com evidência racional, quando contemplada *a posteriori*⁵⁴⁶, por exemplo, que a evolução do cosmos está ordenada para o aparecimento de seres inteligentes ou que essa tese só pode ser absurda para o homem, se este se ativer aos limites da sua razão, isto é, que a existência de tal plano ou a sua total inexistência sejam reais⁵⁴⁷.

Sendo fiéis ao pensamento do autor, podemos constatar aqui que Laín Entralgo mantém-se no plano estrito do conhecimento científico e da epistemologia científica: o que observamos na evolução dinâmica das estruturas cósmicas é que estão orientadas coerentemente para engendrar novas estruturas. Isto é o que se observa a partir do interior e exterior delas próprias, mas não podemos atribuir isso a uma causa final. Atribuir-lhe sentido *a posteriori* até pode ser razoável ao nível macroscópico, mas não se pode atribuir valor científico se tivermos em conta o nível microscópico das estruturas. Perseguindo, esta sua ideia, escreve: “Para a mente humana – disse E. Laszlo – «a evolução é sempre possibilidade, nunca destino»”,⁵⁴⁸. Quando na evolução se produz uma novidade estrutural, pode-se compreendê-la, ainda que não se possa prevê-la. Na dinâmica do universo, diz o autor, há teleonomia, sentido inteligível *quoad nos e a posteriori*, mas não teleologia⁵⁴⁹. Escreve o autor: “O essencial dinamismo da matéria cósmica realiza-se e manifesta-se-nos em distintos níveis estruturais, cada um com as suas propriedades sistemáticas e com o seu

⁵⁴⁶ Cf QH, 49-50.

⁵⁴⁷ Cf *Ibidem*.

⁵⁴⁸ CA, 83.

⁵⁴⁹ Cf *Ibidem*, 83-84.

peculiar e inapreensível clinámen para níveis superiores de organização”⁵⁵⁰. Podemos compreender a evolução, mas não a podemos prever. Há uma certa, mas não total, indeterminação no processo evolutivo das estruturas porque o acaso, para o autor, é o mecanismo que adopta a teleonomia na sua actividade orientada para a estruturação dinâmica de novas estruturas⁵⁵¹. Acaso que traduz a impossibilidade gnoseológica, fenomenológica e ontológica para conhecermos as condições internas e externas de uma estrutura a partir da qual resulte uma nova estrutura e se reproduza necessariamente de forma invariável. Acaso que traduz a necessidade que a mente humana tem para explicar, descrever e compreender uma realidade do dinamismo da matéria estruturada que não conseguimos conhecer de modo causal porque o nível da matéria a que se encontra não permite tal acesso gnoseológico. Por isso, escreve o autor:

“Para o homem, os feitos do cosmos são real e essencialmente imprevisíveis, ainda que aparentemente não o sejam na sua dimensão macroscópica. Assim o exige o princípio de indeterminação, fisicamente indiscutível, por essência, para a inteligência do homem. Radicalmente à escala subatômica, secundariamente à escala atômica-molecular, do acaso real ou essencial com que desordenadamente se movem e se encontram as partículas elementares, dos átomos e das moléculas surgem as estruturas ordenadas do cosmos: os cristais nas soluções supersaturadas, as macromoléculas, e logo as primitivas membranas e as células procarióticas, na origem das formas vivas, as formações embrionárias na morfogénese biológica. Assim, nasce do acaso, produzido epigeneticamente – portanto: inconscientemente inventado e cientificamente imprevisível –, uma determinada ordem regional, e nele, de modo teleonómico, não teleológico, têm o seu telos – um telos que resulta, só cognoscível *a posteriori*, os movimentos imprevisíveis que de facto e não de direito conduziram até ele”⁵⁵².

⁵⁵⁰ *Ibidem*. Em Laín Entralgo, a expressão «clinámen morfogenético» refere-se à constante disposição do genoma de uma espécie para se modificar no sentido de produzir mutantes. Cf CHT, 292.

⁵⁵¹ Cf *Ibidem*.

⁵⁵² CHT, 82-83.

Em conclusão: o estruturismo lainiano dá razão científica e filosófica do dinamismo cósmico evolutivo que prima por uma coerência fenomenológica, física e metafísica na sistematização de uma cosmologia de matriz zubiriana como pressuposto para a explicação, descrição e compreensão da sua ideia de Homem. O estruturismo de Laín Entralgo é nas suas partes e na unidade do seu todo metafísica e ontologicamente real, isto é, a realidade nas suas partes e na unidade do todo é substantiva, sabendo que só o todo cósmico, na sua unidade e enquanto *Natura naturans*, é a substantividade *in stricto sensu*. Mediante uma aplicação sistemática desta concepção metafísica de fundamento científico, intenta o autor compreender e dar razão de todas as estruturas da realidade, desde as materiais mais simples até às estruturas vivas mais complexas. Concordando ou não com ele, interpretando-o ou criticando valorativamente, Laín Entralgo abriu a porta para uma nova compreensão das estruturas, superando deste modo o materialismo fisicalista e os diversos modos de dualismo, introduzindo, com o seu dinamismo estruturista, uma intelecção metafísica da evolução cósmica e das suas estruturas.

4. O monismo dinamicista

O monismo dinamicista de Laín Entralgo ergue-se na história do pensamento cosmológico e antropológico como *tertium quid superans* face às propostas de matriz dualista, seja este platónico seja o hilemórfico e materialista fisicalista que predominam ainda no pensamento ocidental. Monismo dinamicista que se opõe, claramente, à concepção dualista do cosmos e superador do materialismo atomista. Os avanços e contributos das ciências naturais, sobretudo, no domínio da biologia molecular, neurofisiologia, física, cosmologia, química, etologia, paleontologia, entre outras, obrigam

à reformulação das anteriores propostas cosmológicas e antropológicas. O dualismo e o monismo materialista não satisfazem nem outorgam à inteligência actual ou ao modo de pensar do homem actual uma base científica e filosófica razoável para entender a realidade cósmica na sua unidade material e estrutural e na unidade das suas partes. O monismo, o materialismo e o dualismo, quando analisados quer na sua forma quer no seu conteúdo, apresentam-se como propostas inconciliáveis entre si e incapazes de dar uma resposta satisfatória às questões que a matéria e a estrutura, no seu todo e nas suas partes, levantam.

As estruturas cósmicas não podem, agora, ser reduzidas à noção atomista de matéria nem à união substancial da matéria e da forma. Por isso, Laín Entralgo apela para a necessidade da analogia da matéria e da estrutura. Estas já não podem ser reduzidas a uma definição porque não podem ser conhecidas quer no seu fundamento quer na sua unidade. A realidade cósmica da matéria e da estrutura abrem-se a uma nova explicação e descrição que exige da nossa parte uma nova compreensão. Não podendo dizer o que uma e outra são na sua unidade e na sua profundidade resta-nos perguntar, hoje, o que é a matéria? O que é a estrutura? Particular e conseqüentemente, o que é o homem? Mais, a realidade do cosmos só é matéria, na condição de a conceber segundo o que radical e essencialmente é, sob as múltiplas formas em que se nos apresenta, isto é, como dinamismo diversamente estruturado que está dando de si o correspondente ao nível de sua estrutura particular⁵⁵³.

Ambas, matéria e estrutura, são realidades transcendentais. E entende por transcendente o que, pela sua realidade, “ultrapassa os limites da ciência experimental e o

⁵⁵³ Cf ACP, 196.

saber dela derivado”⁵⁵⁴. Neste sentido, é a própria física quântica que ensina que já “não somos, de forma nenhuma, capazes de representar um objecto que não tenha uma posição e uma velocidade bem definidas. A física quântica corresponde, portanto, a uma crise de representação dos objectos físicos. O *quantum* destrói as imagens, violenta as intuições e proíbe as metáforas. É iconoclasta”⁵⁵⁵. A objectividade sagrada da física clássica «desmaterializa-se» quando chega ao nível da física quântica. Certamente, poderemos, novamente, voltar a falar de uma verdadeira profundidade da realidade. Pensamos que só e só se a sua transcendência for entendida como já havíamos definido. E se entendermos a realidade da matéria e a da estrutura como uma realidade simultaneamente material e não material: material quanto à realidade dos seus elementos e não-material quanto à realidade própria do *unum* e do *totum* que determina a actividade conjunta de todos eles⁵⁵⁶. E ainda, o princípio de complementaridade de Niels Bohr, que obriga a ver a matéria como uma realidade em última análise enigmática. Como escreve Laín Entralgo, há que distinguir também os níveis de intelecção: “Como a realidade de uma partícula elementar exige, para sua correcta intelecção científica, uma representação mental somente dinâmico-matemática, a realidade de uma estrutura material, (...), exige, como recurso intelectual, a representação de conjuntos ao mesmo tempo materiais e não materiais”⁵⁵⁷, entendendo a sua não-materialidade segundo o que já foi exposto. Julgamos que só assim

⁵⁵⁴ *Ibidem*, 285.

⁵⁵⁵ D'ESPAGNAT, Bernard; KLEIN, Étienne - *Olhares sobre a matéria...*, p. 69. Refere ainda este último autor que graças a Heisenberg e a outros, ninguém pode dizer hoje em dia que sabe desenhar um átomo: o formalismo não remete para realidades referenciáveis. E, no entanto, a previsão dos fenómenos atómicos é de uma precisão extraordinária. Calculam-se bastante bem os fenómenos que não se podem representar. Cf *Ibidem*.

⁵⁵⁶ Cf CA, 120-121.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, 119.

esta linguagem fará sentido, abrindo uma nova ordem de conhecimento e de diálogo cosmológico entre a ciência e a filosofia. Para além destas, encontramos ainda na cosmologia do autor, a noção de substantividade que permite fazer a ponte entre ambas as ciências, porque falamos do que conhecemos e do que ainda poderemos vir a conhecer, como diria o autor. Noção que configura uma nova visão para aqueles que, fundamentados no dinamicismo cósmico, considerem insatisfatório o esquema dualista do cosmos e do homem e se abram a uma nova concepção de matéria dinâmica e histórica que não desagüe num dogmatismo positivista⁵⁵⁸.

Porque parte deste princípio, isto é, do que conhecemos e da possibilidade do que podemos vir a conhecer, o dinamismo cósmico é a possibilidade ao mesmo tempo física e metafísica para conceber a matéria em termos estruturistas ou dinamicistas. O estruturismo lainiano apoia-se na ideia de que a matéria e as estruturas cósmicas são essencialmente dinâmicas. Laín Entralgo considera que esta compreensão dinamicista e evolucionista da realidade do Todo do cosmos, como *Natura naturans*, “não é e não pretende ser evidente para a nossa inteligência; não resolve de uma vez por todas o enigma radical da realidade desse Todo; mas responde ao desafio constante de o entender humanamente de um modo mais razoável que as antropologias dualistas e que as optimistas ou utópicas explicações em que se apoia o monismo materialista dos séculos XVIII e XIX”⁵⁵⁹. Se, por um lado não resolve o enigma da realidade do todo cósmico, por outro, não deixa de ser, para o autor, o recurso intelectual actualmente mais idóneo para avançar em tal empenho.

⁵⁵⁸ Cf GRACIA GUILLÉN, Diego – *El humanismo de Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA GUILLÉN, Diego (ed.) – *Ciencia y Vida...*, p. 226.

⁵⁵⁹ IH, 138.

A realidade das coisas consiste em ser «por si» as «notas» que a caracterizam, isto é, as coisas são reais porque possuem «por si», como «propriedades» suas, as «notas» que as descrevem⁵⁶⁰. Para além de «ser por si», as coisas físicas são o que são «dando de si»⁵⁶¹. Explica o autor que «dar de si» é uma actividade essencial do cosmos no seu conjunto e em cada uma das suas partes, até à mais simples e elementar. Todos os entes cósmicos começaram a existir, e tal começo foi consequência do dar de si dos entes reais que o produziram, existem dando de si tudo aquilo em que a sua realidade se manifesta e perecem dando de si o que depois do seu acabamento fica⁵⁶².

A esta actividade essencial de «dar de si» do cosmos no seu conjunto e nas suas partes chama-se dinamismo: “No seu «dar de si», a realidade do cosmos é dinamismo. Por ser real e só por ser real, a realidade *é em si e por si mesma* dinamismo”⁵⁶³. Esta afirmação não nega, diz o autor, que no dinamismo cósmico haja graus e modos, incluindo os que vão desde a acção e a reacção da matéria visível e tangível até à doação de alguém por amor⁵⁶⁴. O ser das coisas reais por ser «por si» é rigorosamente um «estar sendo» porque o «por si» é um «dar de si», manifestando o que é e produzindo desde as coisas algo distinto do que elas são⁵⁶⁵. Por graus e modos devemos entender o modo de ser real das estruturas e o seu grau de complexificação crescente e presente em cada uma delas. Se tomarmos como exemplo uma ameba e um chimpanzé, podemos dizer que enquanto são algo ambos são

⁵⁶⁰ Cf *Ibidem*, 93.

⁵⁶¹ Cf *Ibidem*.

⁵⁶² Cf *Ibidem*.

⁵⁶³ *Ibidem*, 94.

⁵⁶⁴ Cf *Ibidem*.

⁵⁶⁵ Cf *Ibidem*.

igualmente reais, mas se a realidade consiste em «ser por si», o «por si» do chimpanzé, isto é, a sua estrutura substantiva, é muito mais rico e profundo que o «por si» da amiba⁵⁶⁶.

Deste modo, pode constatar-se que o dinamismo assim concebido não é um simples ente de razão, mas um conceito simultaneamente físico e metafísico. Físico porque se refere ao modo de ser real do ente a que chamamos cosmos. Metafísico, porque nomeia o ser do cosmos na sua totalidade e em cada uma das suas partes desde os átomos até aos seres vivos. A noção de dinamismo alude não só ao real talitativo, o que a coisa é enquanto tal coisa, onda electromagnética, partícula elementar, um astro ou o ser vivo, como ao real transcendental, o que comumente são todos esses entes enquanto formas particulares do geral e fundamental dinamismo cósmico.

Como já referimos, aquando da estrutura e da evolução, o dinamismo cósmico, assim entendido, actualiza-se estruturando-se, isto é, produzindo evolutivamente estruturas cada vez mais complexas. Porque o dinamismo cósmico na sua actividade radical e essencial consiste em dar de si, isto é, desde o *big-bang* o cosmos vai dando de si as sucessivas estruturas da sua evolução. Podemos dizer, por isso, que o dinamismo cósmico é causal. Não no sentido de causa primeira, como diz o autor, mas de causa segunda, ou seja, “causa de modificação de uma realidade já existente”⁵⁶⁷. O dinamismo de inspiração zubiriana de formulação tão concisa, parece-nos ser, através dos diversos dinamismos em que se configurou o cosmos até hoje, de uma novidade e de uma dificuldade fecundas. Vejamos o sentido desta afirmação a partir da exposição e distinção dos diversos dinamismos

⁵⁶⁶ Cf CA, 112.

⁵⁶⁷ IH, 94.

cósmicos evolutivos que podemos observar, aos quais Laín Entralgo acrescentou o dinamismo da concreção e o da estruturação⁵⁶⁸.

Para Laín Entralgo, física, metafísica e ontologicamente o dinamismo cósmico é em si e por si mesmo dinamismo causal. Por isso, a evolução cósmica deve ser entendida como a história natural dos distintos modos e níveis estruturais em que o radical dinamismo cósmico se foi actualizando e manifestando⁵⁶⁹. Logo, descritivamente, a evolução é o processo de uma sucessiva e cada vez mais complexa estruturação do dinamismo cósmico que na sua actividade e manifestação essencial consiste em dar de si. Desde a sua origem, o cosmos vai dando de si as sucessivas estruturas da sua evolução e cada uma delas dá de si a subsequente, isto é, o dinamismo cósmico é causal no sentido de causa de modificação de uma realidade já existente, não causa primeira, isto é, causa da sua realidade, portanto, de criação. Para Laín Entralgo, o dinamismo cósmico não é causa de realidade, no sentido que não cria a realidade. Para o autor a causa criadora do fundamento do real é Deus. Para o autor não podemos conhecer nem o «que» nem o «como» Deus cria o real. Só fenomenologicamente, podemos descrever e compreender que, na sua actividade radical e na sua manifestação, o universo é dinamismo evolutivo estruturado porque tem como propriedade essencial o dinamismo e a estrutura substantiva. Assim, desde o *big-bang* até hoje, só podemos entender o curso natural da evolução cósmica como uma cadeia de

⁵⁶⁸ O autor explica o acrescento que faz: “Na sua análise da estrutura dinâmica da realidade, Zubiri estuda a relação entre dinamismo e causalidade, e distingue no dinamismo do cosmos cinco modos e níveis: o dinamismo da variação, o da alteração, e o da mesmidade, o da suidade e o da convivência. Vou fazer amplo uso deste esquema certo e fecundo; mas penso que o meu propósito exige antepor outros dois a esses cinco dinamismos: o da materialização, em cuja virtude surgiu à existência a matéria cósmica e o da estruturação, pelo qual começou a estruturar-se a matéria elementar”. CA, 75.

⁵⁶⁹ Cf IH, 103.

crescimento colectivo inter-relacionado em consequência crescente ordenada a partir da sincronia de desequilíbrios simultâneos, mas configurados em diversas estruturas no todo da estrutura cósmica a partir do dinamismo da causação. Se, fenomenologicamente, a realidade cósmica é dinamismo estruturado, no todo e nas partes do todo cósmico, questionamos, como já referimos, se o que entendemos hoje por acaso, necessidade e teleonomia não fazem parte de uma ordem dinâmica da realidade cósmica, mas ainda não conhecida, mas que um dia pode vir a ser por nós conhecida. Por isso, no nosso entendimento, um pouco diverso do de Laín Entralgo, dizemos que a realidade cósmica evolutiva através do seu dinamismo estrutura-se de modo sucessivo e temporalmente, isto é, vai passando por momentos de desorganização, de caos, de desequilíbrios simultâneos na estrutura, mas de modo a engendrar uma nova estrutura no todo da estrutura cósmica. Pretende-se dizer com isto que, nos sucessivos dinamismos evolutivos apresentados pelo autor, há, talvez, uma «deestruturação dinâmica» e sincronizada no todo da estrutura que explique o como da nova estrutura. Logo, não a actuação de um acaso real ainda que este possa ser mantido ponto de vista epistemológico. A expressão, «deestruturação dinâmica» traduz não só a possibilidade da nossa ignorância, mas também uma realidade constitutiva ou essencial e necessária aos diversos dinamismos da configuração e da estruturação aquando do surgimento de uma nova estrutura. Laín Entralgo sabe que o acaso é um acontecimento imprevisível mas não arbitrário⁵⁷⁰. Daí a nossa interpretação da

⁵⁷⁰ Cf CA, 83. A operatividade do acaso na evolução cósmica é uma vez mais questionada na sua concepção original, exigindo uma nova reflexão. Agora é Hubert Reeves que pergunta: se à escala da complexidade das moléculas de ADN, será prudente confiar no acaso? Diz este autor que a sua reputação é duvidosa. Pois, um projecto bem organizado não deixa nada ao acaso: uma planificação rigorosa é a melhor garantia de êxito. Tal como o homem pré-histórico conseguiu «refrear» o cavalo para dele fazer um grande auxiliar, a natureza, devido à invenção da ADN, travou o acaso. A imensa variedade das formas animais e vegetais diz-me ao

desestruturação dinâmica sincrónica no todo da estrutura cósmica e na estrutura cósmica particular. Referindo-se às estruturas vivas, escreve o autor: “Não será ocioso repetir que, como em toda a inovação qualitativa do cosmos, na mutação fundem-se teleonomicamente o acaso, enquanto à sua génese, e a posseção de um sentido detectável *a posteriori*. O término da reacção mutacional do genoma é aleatório e imprevisível; mas, produzida a mutação, a mente do cientista é capaz de nela descobrir um determinado sentido dentro do quadro geral da biosfera”⁵⁷¹.

Posto isto, analisamos, em concreto, cada um dos sete dinamismos que configuram a evolução cósmica, começando pelo da concreção.

Apesar das várias perguntas que levanta, a singularidade inicial requer uma resposta que parece transcender a própria ciência⁵⁷². O cosmos, nos primeiríssimos instantes da sua existência, independentemente de se considerar que no princípio foi o caos ou a energia radiante, esse magma rapidamente se concretizou em centros de actividade como foram o das primeiras partículas elementares⁵⁷³. Assim, com o aparecimento das primeiras partículas elementares, a concreção, diz o autor, foi a primeira fase da conversão do caos em cosmos⁵⁷⁴ ou da energia radiante em partículas.

ouvido que a tese do ADN e do acaso refreado deve possuir alguns elementos de verdade. Jacques Monod diz que não há uma intenção na natureza: o homem é um acidente do percurso, num cosmos vazio e frio. É um filho do acaso. Está certo. Mas do acaso «refreado». Cf REEVES, Hubert – *Um pouco mais de azul...*, pp. 147-148.

⁵⁷¹ CA, 96.

⁵⁷² Cf FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio – *De cómo estalló todo*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes...*, p. 67.

⁵⁷³ Cf IH, 104.

⁵⁷⁴ Cf *Ibidem*.

Seguindo o esquema de pensamento do autor, perguntamos: poderemos fazer corresponder a singularidade inicial ao dinamismo essencial que o cosmos é, isto é, poderá ser a singularidade inicial a condição global do *big-bang* através da propriedade essencial do dar de si por si que o dinamismo radical e total do cosmos é e que se vai configurando no espaço e no tempo através dos diferentes e sucessivos dinamismos? O que havia antes da singularidade essencial? Quais foram as condições iniciais para que a partir dessa singularidade surgisse o *big-bang*? Que potencialidades ou que dinamismo radical é esse que permite através do dinamismo da concreção o surgimento no cosmos das primeiras partículas da matéria? Admitindo que o cosmos é dinamismo radical e sabendo que as leis da física falham quando se trata de conhecer o fundamento do real, pensamos que se pode concordar com o autor que há perguntas às quais a ciência actual não dá resposta. Da ordem da pergunta advém a ordem da resposta; da tipologia da pergunta sai a tipologia da resposta: perguntas de ordem científica requerem respostas científicas; perguntas de ordem filosófica requerem respostas filosóficas. Se os problemas de ordem cosmológica nos conduzem a formular respostas às quais a ciência não pode dar resposta certa, cabe à filosofia formular razoavelmente uma resposta que podemos chamar metafísica, isto é, aos problemas que a ciência cosmológica levanta e aos quais não consegue dar resposta, compete à filosofia obter resposta através de uma metafísica que tenha em conta os dados da ciência e os formule sistematicamente com o objectivo de obter uma descrição e uma compreensão razoável do todo e das partes cósmicas quer na sua unidade que na sua totalidade. Esta é a função da metafísica que Laín Entralgo subscreveria. Pensar que a

ciência é capaz, por si mesma, de obter resposta razoável, racional e até científica⁵⁷⁵ a toda ordem e tipologia de perguntas é querer ignorar que há perguntas que requerem um tipo de resposta de fronteira, entre as penúltimas e as últimas e outras que ultrapassam a fronteira, que pela sua própria natureza são radicalmente últimas. Por isso, perguntar pelo fundamento do real e pela natureza da unidade e da totalidade do dinamismo cósmico requer uma postura intelectual «in-determinada»: determinada em relação a querer saber e conhecer cada vez mais o que se conhece e o que se pode vir a conhecer, mas intelectualmente conscientes que podemos nunca determinar aquilo que procuramos conhecer seja pela via da ciência, seja pela da filosofia e pela da crença. As ciências têm que se iluminar umas às outras, porque não há uma resposta unilateral. É a luz intelectual dos saberes inter-relacionados que poderá dar razão daquilo que procuramos conhecer. Não há exclusivamente uma concepção «científica do mundo»⁵⁷⁶, nem política, nem

⁵⁷⁵ A propósito, Laín Entralgo recorda que desde Fichte a Hegel, Comte e Marx, os filósofos, cada um a seu modo, afirmavam como tese não só razoável, mas também racional, e até científica, que a humanidade chegaria a um estado histórico no qual todas as suas necessidades seriam inteiramente satisfeitas e todos os problemas ficariam inteiramente resolvidos. E os homens de ciência, os investigadores, fossem ou não fossem hegelianos, comtianos ou marxistas, pensavam, por seu lado, que essa era a meta reservada ao seu esforço criador. Eles seriam os principais artífices do progresso da mente humana até esse feixe de respostas últimas. E o famoso *Ignoramus et ignorabimus* de Du Bois-Reymond seria uma expressão de desalento, de modo algum uma profecia. Cf CC, 95.

⁵⁷⁶ HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf – “A concepção científica do mundo – O círculo de Viena”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. 10 (1986) 5-20. Este artigo reflecte o esforço em criar um movimento anti-metafísico fundado na tradição do iluminismo, utilitarismo e empirismo inglês. Estamos em 1929, e importa lembrar que o movimento começa por defender uma ciência livre da metafísica, isto é, da metafísica da «coisa-em-si» e do conceito de «substância». Nele está patente uma fé iniludível na ciência que desconhece enigmas insolúveis e transforma os problemas filosóficos tradicionais em pseudoproblemas ou são parcialmente transformados em problemas empíricos. Os conceitos e a linguagem metafísica são postos em causa porque o pensamento abstracto só por si não pode levar ao conhecimento. Os motivos são muitos, porém pretendemos apenas anotar o seguinte: o conhecimento científico, de facto, deu novos mundos ao mundo do conhecimento. Mas as aporias fundamentais acerca da origem do cosmos, da biosfera terrestre, da vida e do ser humano continuam, como fica bem patente neste trabalho de esclarecimento. O método laíniano, nesta perspectiva, deve ser valorizado porque permite à filosofia encontrar-se com as ciências empíricas no mesmo ponto de partida sem se reduzir a elas no seu ponto de chegada. E a metafísica laíniana de matriz zubiriana, isto é, o estruturismo dinamicista permite um diálogo fecundo com as ciências naturais ainda que nem sempre possa ser compreendido pela sua concepção da realidade unitária e total. A confiança

económica, nem filosófica, nem religiosa ou teológica que nos dará uma resposta satisfatória aos nossos problemas. Entendemos que a resposta deve ser integradora, tal como a formula Laín Entralgo, e não redutora. Surge assim a proposta metafísica da matriz estruturista dinamicista para dar fundamento da unidade e totalidade do real. Laín Entralgo propõe um monismo dinamicista estruturista.

O radical dinamismo cósmico começa a sua evolução com duas etapas necessariamente iniciais, o dinamismo da concreção, como vimos, determinante do aparecimento das primeiras partículas verdadeiramente elementares, e o dinamismo da estruturação, operativo sem tréguas desde a formação das primeiras partículas complexas, como o protão e o neutrão, até à que deu lugar à realidade cósmica da espécie humana. No espaço-tempo, cuja realidade detectável se encontra constituída por partículas verdadeiramente elementares, portanto, homogêneas em si mesmas, o dinamismo cósmico radical iniciou um modo de ser que havia de perdurar até hoje: o dinamismo da estruturação. A primeira etapa consistiu na reunião de partículas elementares simples em partículas elementares complexas, isto é, incipientemente estruturadas. A partir do dinamismo da concreção a evolução ulterior do cosmos consistirá na aparição de estruturas dinâmicas cada vez mais complexas até à estruturação qualitativa da matéria consciente ou pessoal.

Se o dinamismo radical cósmico se configura inicialmente e sucessivamente nos dinamismo da concreção e da estruturação, como se compreende que, sendo as partículas

de Laín Entralgo no conhecimento humano, independentemente do método e da sua gnoseologia, é tudo menos ingénua: a realidade é física e metafísica, radicalmente enigmática e o que podemos conhecer dela está entre o penúltimo, o último e o radicalmente último.

elementares, homogêneas em si mesmas⁵⁷⁷, se estruturam de modo diverso? Por outras palavras: se o dinamismo da concreção se configurou em partículas verdadeiramente elementares, isto é, sem estrutura, como podemos encontrar um universo estruturado e com tanta quantidade e qualidade de estruturas? Diz o autor que o dinamismo da variação, de um ponto de vista descritivo, não metafísico, consiste em ser movimento no espaço sem que em si mesma mude a coisa que se move. Logo, o que em primeiro lugar se deve dizer de uma partícula elementar é que ocupa um lugar no espaço e que se move⁵⁷⁸. A propósito, no dinamismo da variação há um máximo de mudança, mudança que consiste em passar de um lugar a outro, e um mínimo de devir, de transformação em outra coisa; com o qual a evolução do universo será a sucessiva aparição de níveis da realidade nos quais vai sendo cada vez maior o devir e cada vez menor a variação⁵⁷⁹. A estruturação não seria possível em nenhum dos seus níveis sem a existência de um dinamismo da variação, cuja mais elementar e universal forma empírica é o movimento local.

Se no dinamismo da variação há um máximo de mudança ou de movimento e um mínimo de devir, isto é, de transformação de uma coisa em outra; se no dinamismo da estruturação, que sucede ao dinamismo da variação, há um crescente devir e um

⁵⁷⁷ O autor esclarece que as partículas verdadeiramente elementares como o electrão, o fóton, o quark e o neutrino carecem de estrutura. Cf IH, 105. Afirmar, como Laín Entralgo faz, que as partículas verdadeiramente elementares são homogêneas em si mesmas, requer alguma ousadia intelectual. Sabendo que o autor não define a realidade metafísica do dinamismo, mesmo assim não será melhor esperar por posteriores desenvolvimentos do conhecimento científico para fazer tal afirmação? Porque a pergunta epistemológica impõe-se: a homogeneidade das partículas a este nível é real ou é realmente assim para quem a observa? Sendo o dinamismo radical ultimamente incerto e uno (no sentido de *mono*) a sua realidade é também ultimamente única, isto é, ainda não está totalmente ao alcance do saber científico ainda que seja daquelas realidades últimas que pode vir a ser conhecida progressivamente. Logo, poderá vir a revelar-se não homogênea. O saber científico é sempre o termo provisório de uma verdade que se procura e que não acaba.

⁵⁷⁸ Cf *Ibidem*, 104-105.

⁵⁷⁹ Cf *Ibidem*; CC, 84.

decréscimo da variação, perguntamo-nos, novamente, por que há tanta variedade de estruturas? Se no dinamismo da concreção as partículas elementares são homogêneas em si; se no dinamismo da variação é maior a transformação de uma coisa em outra, como é que dessa reunião e evolução saem partículas mais complexas já estruturadas e, em si mesmas, heterogêneas? Concretamente, como é que as partículas verdadeiras elementares engendram a passagem da diversidade das estruturas não orgânicas à diversidade das orgânicas tal como hoje as observamos? Como é que da homogeneidade das partículas se passa à heterogeneidade e à variedade ou pluralidade das estruturas? Laín Entralgo responde assim:

“Na neogénese das estruturas cósmicas há que distinguir, (...), a singularidade material com que cada uma se constitui (materialmente, bem diferentes entre si foram a génese da primeira molécula e a da primeira célula) e a invariância formal com que todas elas se produzem (termodinâmica e topologicamente, todas são redutíveis a uma pauta comum). Por outras palavras: todas elas são expressão do dinamismo universal da matéria, e cada uma é-o do particular dinamismo correspondente ao nível cosmológico da sua estrutura”⁵⁸⁰.

A pluralidade de estruturas surge a partir da configuração dos dinamismos sucessivos. A partir do dinamismo da concreção, as primeiras partículas elementares, em si mesmas homogêneas, manifestam-se, basicamente, através do movimento espaço-tempo. Nela há um máximo de movimento e um mínimo de devir. E a sua realidade de partícula verdadeiramente elementar, sem estrutura, dá lugar ao dinamismo da estruturação que na sua primeiríssima etapa consistiu em agrupar ou reunir tais partículas, tornando-as nas mais antigas estruturas cósmicas, as partículas elementares complexas e os átomos⁵⁸¹.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, 81.

⁵⁸¹ Cf QH, 51.

Assim, a evolução sucessiva do cosmos consistirá na aparição de estruturas dinâmicas cada vez mais complexas.

Da unidade radical do dinamismo da matéria cósmica surge, através dos dinamismos da concreção e da variação, a pluralidade de estruturas que evolutivamente se tornarão cada vez mais complexas. Nesta descrição e até ao momento não devemos perder de vista a enigmaticidade das partículas elementares, independentemente, da sua índole ou natureza.

Uma pergunta surge: como classificar o monismo dinamicista postulado por Laín Entralgo⁵⁸², sabendo que o dinamismo cósmico na sua unidade e no seu todo, por um lado, é uma realidade substantiva e, por outro, que o dinamismo cósmico da matéria é em si mesmo enigmático, capaz de engendrar por si mesmo, em cada nível da evolução, todas as estruturas, incluindo a estrutura da matéria consciente?

Primeiro, podemos dizer que, para o autor, postular o monismo não é afirmar-se materialista, mas anti-dualista⁵⁸³. A matéria e as estruturas físicas não necessitam de uma substância que as determine. E a ciência e a filosofia actuais exigem que a sua ideia de matéria e de estrutura assentem numa teoria que respeite a explicação, descrição e compreensão que se tem das mesmas.

Segundo, concordamos com aqueles que afirmam que o monismo lainiano, fundado no realismo mundano⁵⁸⁴ da metafísica de Xavier Zubiri, pode-se chamar de «monismo

⁵⁸² Cf ACP, 199.

⁵⁸³ Cf AYALA, Jorge M. – *El monismo “integrable”* ..., p. 52.

⁵⁸⁴ Entende Jorge Ayala: que o realismo mundano da metafísica de Zubiri é para Pedro Laín uma prova de que o monismo que defende, e que nós qualificamos de «integral», é uma atitude teórica que respeita as exigências da ciência sobre o corpo humano, sem menosprezo para o conteúdo da revelação cristã. Cf *Ibidem*, p. 55.

integral»⁵⁸⁵, ou como prefere Laín Entralgo de «monismo estruturista»⁵⁸⁶, «monismo dinamicista»⁵⁸⁷ ou «dinamicismo»⁵⁸⁸. Julgamos que estamos perante um monismo somente no ponto de partida e não no ponto de chegada. Por exemplo, um «paradigma» das teses monistas é o do materialismo atomístico segundo o qual o que existe, primeiro, é passível de conhecimento, pelo menos em teoria, e, segundo, reduz-se definitivamente a conjuntos estruturados de pequenas partículas⁵⁸⁹. Ora, esta tese é de certo modo compatível com o ponto de partida de Laín Entralgo.

A proposta antropológica do autor parte do saber penúltimo, isto é, da descrição fenomenológica, da explicação científica e sistematiza-se filosófica ou metafisicamente, questionando a realidade até formular as perguntas radicalmente últimas. Se Laín Entralgo é, no ponto de partida e no ponto de chegada anti-dualista, rejeita liminarmente o materialismo atomista que se consubstancia numa ideia redutoramente estática, física e mecânica da matéria. Se a matéria é dinamismo estruturado e na sua compreensão unitária e total um enigma, ela tem também uma capacidade inesgotável de devir e de engendrar estruturas novas. Podemos, então, classificar a sua proposta metafísica de monismo aberto. Há nele um dinamismo realmente físico e metafísico pelo qual concebe a realidade da matéria em termos dinâmicos e substantivos ou estruturais, a realidade a-material ou transmaterial, isto é, transcendente e ultimamente enigmática na sua natureza. Como deve laínianamente entender-se a matéria para falar assim dela e não ser monista materialista no

⁵⁸⁵ Cf *Ibidem*.

⁵⁸⁶ Cf CA, 223.

⁵⁸⁷ Cf IH, 132.

⁵⁸⁸ Cf *Ibidem*.

⁵⁸⁹ Cf D'ESPAGNAT, Bernard; KLEIN, Étienne – *Olhares sobre a matéria...*, p. 269.

sentido vulgar? A resposta é dada pela citação que o autor faz desta passagem de Teilhard de Chardin, para expressar que o monismo materialista não tem mais vigência: “«Eu te bendigo e te saúdo, Matéria, não desvalorizando-te e desfigurando-te, à maneira dos pontífices da ciência, que te vêem como conjunto de forças cegas; não como os pregadores da virtude, que te apresentam como uma amálgama de apetites vulgares; bendigo-te e saúdo-te tal como hoje me apareces na tua totalidade e na tua verdade. Eu te saúdo, inesgotável capacidade de ser e de devir...»”⁵⁹⁰.

O dinamismo da alteração, este modo e nível do dinamismo cósmico, consiste, básica e simplesmente, em que uma estrutura por si mesma dê de si outra estrutura. Outra coisa distinta dela e que, conseqüentemente, seja para ela *alter*, outro; um «outro» que será emergente do substrato de que procede, isto é, da configuração estrutural deste⁵⁹¹. Da singularidade à pluralidade e desta à alteridade num crescendo cada vez maior da complexidade das estruturas cósmicas. Pondo em acto o seu potencial «dar de si», as estruturas originárias actualizam causalmente o dinamismo cósmico como dinamismo de alteração: a estrutura em devir dá lugar a uma «coisa nova», discernível, portanto, da anterior⁵⁹². O dinamismo da alteração, em níveis estruturais simultâneos ou ulteriores, pode adoptar três formas: a transformação, a repetição e a génese, que Laín Entralgo explica do modo como a seguir se expõe.

Há «transformação» quando a modificação espontânea de uma estrutura, por exemplo, a decomposição radioactiva do rádio e do polónio, ou a combinação química

⁵⁹⁰ QH, 188. Citação que se encontra na obra seguinte: TEILHARD DE CHARDIN, Pierre – *Hino ao Universo*. São Paulo: Ed. Paulus, 1994, p. 73.

⁵⁹¹ Cf IH, 105.

⁵⁹² Cf QH, 51.

entre duas substâncias, por exemplo, a do cloro e do hidrogénio, para formar ácido clorídrico, produzem estruturas atómicas ou moleculares qualitativamente distintas das que lhe deram lugar. Por serem «por si» o que realmente são, estas estruturas «dão de si» as que delas se derivam⁵⁹³.

Há «repetição» e não autêntica transformação, quando a estrutura originária produz outra inteiramente igual àquela. Forma-se, assim, uma multiplicidade de *singuli*, de unidades numéricas indiscerníveis entre si⁵⁹⁴. A novidade da estrutura originada é meramente numérica quando a estrutura originante dá lugar a outras estruturas idênticas⁵⁹⁵. Isto é o que sucede quando as partículas elementares são submetidas às, tecnicamente, chamadas «altas energias»⁵⁹⁶.

Há verdadeiramente «génese», quando a multiplicação de certas estruturas engendra indivíduos não idênticos entre si e não inteiramente iguais aos seus progenitores⁵⁹⁷. Porém, pertencem ao *phylum* e à espécie de que também são parte. A operação do dinamismo genético é constituinte e não simplesmente transmissivo⁵⁹⁸. Referindo-se a Xavier Zubiri, para Laín Entralgo também a geração consiste em «um dar de si esquematizado»⁵⁹⁹. Explicitando melhor esta ideia, o autor escreve: “O dinamismo da génese não é sempre

⁵⁹³ Cf CA, 90; IH, 105-106.

⁵⁹⁴ Cf CA, 90.

⁵⁹⁵ Cf QH, 51.

⁵⁹⁶ Cf IH, 106.

⁵⁹⁷ Cf CA, 90-91.

⁵⁹⁸ Cf *Ibidem*.

⁵⁹⁹ Cf *Ibidem*.

gerador”⁶⁰⁰, no sentido antes apontado. Pode ser também originante, iniciador de um novo *phylum*, como sucede quando o que se gera é um mutante, e, portanto, uma nova espécie⁶⁰¹. Génese inovadora ou originante quando dá lugar ao aparecimento de uma espécie nova.

Como podemos observar, a evolução cósmica, tal como se foi configurando no seu devir cósmico desde o *big-bang*, torna-se, no nosso planeta, evolução biológica.

A génese originante é precedida por dois níveis evolutivos nos quais se constitui a substantividade e a estabilidade individual e específica das estruturas: a substantividade presente em todas as galáxias, porque em todas há moléculas; e a substantividade transmolecular, constituída pelo agrupamento estrutural de moléculas diferentes, cuja existência sobre a forma de matéria viva e organismos vivos, desde os monocelulares, é evidente na Terra e meramente possível, talvez até provável, noutros astros⁶⁰².

Neste momento, devemos perguntar-nos por que é que as estruturas dão de si por si o *novum* e o *alter*? Tendo em conta o que conhecemos actualmente do universo, por que razão esse *novum* e esse *alter* se manifestam e configuram dinamicamente em estruturas vivas até ao surgimento do psiquismo estrutural humano no nosso planeta e não outro? Por outras palavras: por que é que o radical dinamismo cósmico se «substantivou» individual e especificamente em estruturas com propriedades ou «notas» mais ricas e complexas que o planeta Terra?

⁶⁰⁰ *Ibidem*.

⁶⁰¹ Cf *Ibidem*, 90-91. Não fazendo parte do nosso trabalho o capítulo do autor sobre a biogénese, num ou noutro momento não podemos deixar de entrar nesse capítulo uma vez que a sua antropologia a pressupõe e os modos e níveis dos dinamismos sucessivos isso exige.

⁶⁰² Cf QH, 52.

Laín Entralgo responde que a novidade e a alteridade das estruturas justificam-se por uma «exigência de novidade»⁶⁰³. Em virtude da essencial condição dinâmica e evolutiva da matéria, cada um dos seus estados, da partícula elementar à vida, exige desde dentro de si mesmo a produção de um nível estrutural novo e mais complexo ou mais elevado⁶⁰⁴. A exigência de novidade, não é uma emergência, é, sim, uma exigência intrínseca ao dinamismo evolutivo da matéria estruturada, exigindo uma nova estrutura e não um novo princípio de operações. Produto da anterior, a nova estrutura aparece com um conjunto de propriedades sistemáticas também novas, e irreduzível à simples soma ou combinação das propriedades sistemáticas observadas na estrutura precedente⁶⁰⁵. O autor chega mesmo a substituir os termos da famosa frase de Santo Agostinho, a qual evoca a atracção do abismo, para dizer: *structura structuram invocat*⁶⁰⁶. A qual exemplifica deste modo: a estrutura do cordado chama a do vertebrado, e a do peixe a do anfíbio⁶⁰⁷.

Mas a «causa exigidora» levantará problemas porque obriga a fazer a pergunta seguinte: quem exige a novidade e a alteridade evolutiva? O problema agrava-se ainda mais quando se tratar da evolução humana. Por isso, o autor tenta dar uma resposta satisfatória, uma vez que a sua noção de estrutura aplica-se, naturalmente, à sua inteligência da estrutura humana.

⁶⁰³ Cf CA, 109.

⁶⁰⁴ Cf *Ibidem*.

⁶⁰⁵ Cf *Ibidem*.

⁶⁰⁶ Cf *Ibidem*.

⁶⁰⁷ Cf *Ibidem*.

Pergunta Laín Entralgo, será uma exigência da nova estrutura? Abandona esta ideia da «causa exigidora» zubiriana e pensa que a causação tem que ser efectiva⁶⁰⁸ e, essencialmente, distinta da que deu vida à matéria e aos posteriores graus evolutivos⁶⁰⁹. Mas, se assim for, o problema consiste em saber quem ou o que é neste caso o sujeito agente de tal causação⁶¹⁰. Esta dificuldade de difícil resolução não fica totalmente concluída para Laín Entralgo que, por isso, prescinde da noção de «causa exigitiva» e recorre à noção de causa segunda. O autor explica que se pode considerar razoável a visão da evolução cósmica como a aparição de uma dilatadíssima série de causas segundas sucessivamente diferenciadas a partir da realidade criada, isto é, a partir do próprio momento da sua existência⁶¹¹. Para Laín Entralgo, o recurso à causalidade segunda, que entende como «funcionalidade da realidade criada», isto é, a global e unitária estrutura dinâmica que é o cosmos e a série de configurações a que o seu dinamismo dá lugar, partículas elementares complexas, galáxias, átomos, moléculas, etc., actuam a partir de si e por si mesmas⁶¹². Assim, para o autor, a evolução do universo será uma imensa cascata de causas segundas, operantes em toda a sua extensão espacial e em toda a sua sucessão temporal⁶¹³. O cosmos, no seu dinamismo radical, e em cada uma das suas diferentes estruturas, através das causas segundas, dá de si por si, isto é, produz dinamicamente as estruturas substantivas. E, em cada uma das estruturas cósmicas, também dinâmica e

⁶⁰⁸ Cf IH, 122.

⁶⁰⁹ Cf *Ibidem*.

⁶¹⁰ Cf *Ibidem*.

⁶¹¹ Cf ACP, 188-189.

⁶¹² Cf *Ibidem*, 183.

⁶¹³ Cf *Ibidem*.

estruturalmente produz o *novum* e o *alter* que surge ao longo da evolução cósmica. Na nossa opinião, nem a ciência nem a filosofia poderão resolver esta aporia radical do dinamismo cósmico evolutivo. No mínimo, em nossa opinião, estamos perante um paradoxo epistemológico. Quando Laín Entralgo, no âmbito da biologia, afirma que a novidade e a alteridade das estruturas devem-se à conjugação e cooperação de três momentos causais intimamente ligados entre si, o acaso, a necessidade e a teleonomia, não está a explicar e a descrever como a estrutura que permanece em subtensão dinâmica constituiu ou originou a nova estrutura, sendo esta irreduzível àquela. Por isso, escreve Carlos Beorlegui: “A compreensão científica será sempre do tipo retrospectivo e não prospectivo”⁶¹⁴. Filosoficamente, de certo modo, acontece o mesmo: mesmo admitindo um dinamismo radical cósmico que tem por propriedade o dar de si por si em cada nível estrutural a partir do radical dinamismo cósmico, não explica nem descreve o *novum* e o *alter* da estrutura. Mesmo o recurso às causas segundas, como faz o autor, não resolve de todo este problema de difícil resolução do *novum* e do *alter* das estruturas cósmicas. Porquê? Porque não conhecemos a realidade intrínseca ou fundante do dinamismo cósmico nem as virtualidades e as potencialidades da acção das causas segundas nem como se inter-relacionam em cada uma das partes estruturais com a unidade e o todo estruturado do cosmos. Filosoficamente, podemos dizer que o dinamismo cósmico tem por propriedade essencial o dar de si, mas não podemos explicar, descrever e compreender toda a riqueza intrínseca desse dar de si. Apenas vemos a sua manifestação expressa e impressa no cosmos. Por isso, a nossa explicação anterior que pode ajudar filosoficamente a superar

⁶¹⁴ BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 36.

não a aporia da produção do *novum* e do *alter* na evolução cósmica, mas a superar filosoficamente o paradoxo epistemológico da posição lainiana perante este problema. Tendo em conta o que dissemos anteriormente acerca da sincronicidade e dos «desequilíbrios», o dinamismo cósmico evolutivo é, desde a sua origem, cadeia de crescimento colectivo interligado, em sequência crescente, ordenada a partir da sincronia de desequilíbrios simultâneos mas estruturados na estrutura do universo.

Haverá uma resposta e intelecção para quem tente responder científica e filosoficamente à questão específica de tudo isto suceder de modo tão quantitativa como qualitativamente diferente neste planeta? O que é que a história da matéria do universo conta a partir da matéria consciente que apareceu no planeta Terra? Que arquitectura dinâmica é esta, a do universo, que se tenta explicar, descrever e compreender a partir deste planeta? Se não conseguimos ainda dar resposta penúltima a tal pergunta, pelo menos podemos ir ainda perguntando. Mas podemos perguntar até à exaustão: porquê na Terra? Sabendo que não estamos no centro do universo nem somos o centro do universo, mas é a partir da luz natural que invade a Terra que se entende com esta novidade outra, engendrada pelo dinamismo da matéria, a luz da razão que queremos compreender até ao limite o universo e o planeta em que vivemos.

O dinamismo da mesmidade é o modo que confere estabilidade dinâmica às estruturas. A pertença de um indivíduo a uma espécie supõe certa estabilidade na sua estrutura e a espécie, enquanto persistir, é continuamente a mesma⁶¹⁵. É estável, ou seja, é a mesma com estabilidade dinâmica. A estabilidade dos entes cósmicos, a sua mesmidade,

⁶¹⁵ Cf IH, 106.

não pertence unicamente às espécies vivas porque, em rigor, existe desde que se formaram determinadas partículas elementares⁶¹⁶.

Assim, a génese originante é precedida por dois níveis evolutivos, nos quais se constitui a substantividade e, portanto, a estabilidade individual e a específica das estruturas: a substantividade molecular, presente em todas as galáxias, e a substantividade transmolecular, constituída pelo agrupamento estrutural de moléculas diferentes, que existem sob a forma de matéria viva e organismos vivos⁶¹⁷. Sem a pretensão de desenvolver em profundidade a temática da vida, uma vez que nos coloca na passagem para a explicação, descrição e compreensão que o autor faz da biogénese, apenas nos limitaremos a enunciar em extensão a mesmidade das estruturas animais, conectando-a com o tema do capítulo seguinte dedicado, especificamente, à antropologia.

Com a produção de moléculas, o dinamismo torna-se relativamente estável porque a sua realidade não deixa de ser dinâmica e, portanto, actividade⁶¹⁸. Porém, a estabilidade e a persistência estrutural que lhe serve de base adquirem uma forma nova quando a molécula passa a macromolécula, como por exemplo ácido nucleico complexo. Mais ainda quando as moléculas menores e as macromoléculas se unem entre si e formam alguns dos sistemas a que damos o nome de seres vivos⁶¹⁹. Isto equivale a dizer que, neste nível evolutivo, aparece na superfície da Terra a vida. O dinamismo transmolecular, que teve início com as macromoléculas, realiza-se na biosfera terrestre segundo duas linhas divergentes e

⁶¹⁶ Cf *Ibidem*.

⁶¹⁷ Cf QH, 52.

⁶¹⁸ Cf IH, 107.

⁶¹⁹ Cf *Ibidem*.

complementares: a da vida vegetal e a da vida animal. Quer numa quer noutra, a actividade primária do dinamismo da mesmidade consiste em mantê-la estável o mais possível. Como afirma Laín Entralgo: “Uma molécula é estável porque assim o permite e o exige a sua própria constituição”⁶²⁰. Se não houver uma acção exterior que as destrua, quer a molécula de oxigénio, quer a de sulfato de cobre permanecerão, interminavelmente, idênticas a si mesmas⁶²¹.

Diz o autor que a estabilidade dos sistemas transmoleculares tem lugar em duas etapas: uma pré-celular, a vitalização da matéria não viva, e outra celular, a iniciada pela configuração da matéria viva nos primeiros organismos vegetais e animais⁶²². Laín Entralgo resume, o que experimental e imaginativamente se vai sabendo acerca desse duplo processo, nas três proposições seguintes: primeiro, a vida começou no planeta quando por acaso, e a favor de circunstâncias de tal efeito favoráveis, se reuniram entre si as moléculas, água, electrólitos, proteínas, ácidos nucleicos, que haviam de constituir a primária e indiferenciada «matéria viva» e os primeiros organismos vivos; segundo, em virtude de um dos enigmas básicos na sucessiva facticidade da evolução, a conjunção entre o acaso e a necessidade fez com que dessa reunião aleatória e promissora resultasse o facto de que a matéria viva e os organismos vivos possuísem de modo necessário as propriedades estruturais ou sistemáticas que genericamente caracterizam a vegetalidade e a

⁶²⁰ *Ibidem*.

⁶²¹ Cf *Ibidem*. Nesta mesma citação, Laín Entralgo diz que não se pode dizer o mesmo das estruturas transmoleculares como a bactéria e a amíba. Estas para se manterem estáveis, iguais a si mesmas, seria necessário que a actividade fundamental do seu dinamismo fosse o de procurar tal estabilidade. No caso das estruturas transmoleculares e vivas, a actividade básica do dinamismo da mesmidade consiste em manter indemne o seu prolongamento no tempo, isto é, em opor-se à sua decomposição.

⁶²² Cf *Ibidem*.

animalidade; terceiro, tanto numa como noutra, a matéria viva organiza-se e diversifica-se por obra de um dinamismo novo, que lhe é próprio, que bem lhe podemos chamar «dinamismo da especiação»: a actividade de concretizar-se nos modos de viver a que damos o nome de «espécies», como por exemplo o estafilococo dourado e a noqueira, a ameba e o chimpanzé⁶²³. Inexoravelmente, a mesmidade e a estabilidade terminarão na morte por aniquilação de cada um dos indivíduos e na extinção total das espécies que não deram origem a indivíduos mutantes⁶²⁴.

Em conclusão, poderemos dizer que a pertinência de denominar monista o dinamicismo lainiano só se compreende se se quer diferenciar a sua teoria do dualismo. Mas, questiona Carlos Beorlegui: “O seu dinamicismo poderá ser classificado rigorosamente de monista quando o autor coloca em crise o atomismo e o fisicalismo actual da ideia tradicional de matéria que, na sua profundidade ou verticalidade, se nos apresenta como matéria-energia e desemboca no enigma da natureza última do real?”⁶²⁵ Se o dinamismo da matéria não é redutível, isto é, se da matéria não podemos dizer mais que ela não é mais do que isto, então, só referida ao dinamismo radical cósmico, simultaneamente físico e metafísico, deve ser referida. Por isso, dissemos que o monismo lainiano é aberto, metafísico ou, se quisermos, é dinamismo. Porque desagua numa realidade substantiva, indeterminada e enigmática que lenta e descontinuamente dá de si por si todas as estruturas que já observamos e que podemos vir a observar. Mas

⁶²³ Cf *Ibidem*, 107-108.

⁶²⁴ Cf QH, 53.

⁶²⁵ BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 29.

ultimamente, não pode ser definido. O dinamismo cósmico enquanto *Natura naturans* é criador de todas as *naturae naturatae*.

Em nosso entender, se Laín Entralgo tem como ponto de partida a explicação científica, não a tem como ponto de chegada. Partir do conhecimento certo, não é afirmar a verdade absoluta, mas uma verdade relativa, falível, provisória, histórica, que nos permite, por um lado, fazer um caminho racional e razoável; por outro, evita os conceitos meramente mentais e substanciais. Sabemos que, algumas vezes, a verdade procurada encontra-se por caminhos sinuosos e fora do método. O saber actual não surgiu do nada; é devedor do passado. Laín Entralgo sabe que partir da certeza do conhecimento não é o mesmo que partir da verdade. O conhecimento humano, como ficou exposto, ao longo deste capítulo, desemboca num enigma quando se aproxima do nível microscópico da realidade. Aproximamo-nos, assintoticamente, ao conhecimento da verdade, isto é, acercamo-nos dela sem a tocar. Neste sentido, escreve o autor:

“Assim, como as estruturas levam em si um princípio de cognoscibilidade, em cuja virtude podemos conhecer racional e cientificamente as notas que a constituem e o modo da sua referência ao «todo», em si levam também um princípio de enigmaticidade, porque a realidade desse «todo» não é racionalmente em si mesma, ainda que, isso sim, possa sê-lo com verdade razoável. O progresso da ciência e do pensamento consistirá, pois, em aproximar-nos assintoticamente a esse conhecimento mediante propostas e conjecturas cada vez mais razoáveis, ainda que nunca cheguem a ser inteiramente racionais”⁶²⁶.

Entre o penúltimo e o último. O conhecimento certo é, acima de tudo, estar em concordância ou conformidade com os objectos ou coisas sobre que versa. A verdade ou o valor objectivo do conhecimento é, precisamente, essa conformidade entre o conhecimento

⁶²⁶ ACP, 197-198.

e o objecto, sabendo distinguir, actualmente, que em física clássica podemos falar em «objectividade forte» e em física quântica só podemos falar em «objectividade fraca»⁶²⁷. Actualmente, é por essa firmeza ou certeza que se define o conhecimento certo: estar firmemente ciente dessa mesma conformidade à objectividade num e noutro sentido.

Fica explícito na obra e na proposta antropológica do autor que a aproximação ao conhecimento da realidade cósmica e, nomeadamente, ao da realidade humana, obedece a esta estrutura e a este método: a ciência, por si mesma, não é capaz de propor uma filosofia completamente certa e inatacável⁶²⁸. Se a ciência quiser fazer filosofia a partir de si mesma deixará de ser e fazer ciência; se a filosofia se quiser fazer a si mesma sem os dados da ciência, no momento actual, arrisca-se a ser mera criação intelectual e simples transmissão e não criação de saber. Se tivermos de fazer filosofia, comecemos por onde há concordância e conformidade científica, sabendo que a verdade se encontra na unidade e totalidade que só a filosofia pode sistematizar e propor metafísica e razoavelmente.

Partindo de todos estes pressuposto e conceitos vamos, agora, entrar no enigma por excelência de todas as estruturas cósmicas e evolutivas: a novidade radical do dinamismo cósmico da realidade da estrutura humana. Na evolução do cosmos, tal como hoje entendemos, houve três momentos decisivos: a conversão da energia originária em matéria-energia das primeiras partículas elementares; a aparição das estruturas vivas;

⁶²⁷ Segundo Étienne Klein, o que diferencia estes dois tipos de objectividade, a forte e a fraca, pode resumir-se da seguinte forma: “num mundo de objectividade forte, fala-se da probabilidade da partícula estar em tal ponto; num mundo de objectividade fraca, fala-se da probabilidade de observar a partícula em tal ponto se se fizer um certo tipo de medição. No primeiro caso, o real descrito é o real em si, tal como existe independente de qualquer observação. No segundo caso, é apenas o real observado («empírico») que é invocado. O conceito de objectividade fraca incita a perguntar o que poderá existir por detrás do real empírico. Existirá um mundo que é, ele próprio, o mundo real e que se situaria num qualquer além em relação ao mundo aparente?” KLEIN, Étienne – *A Física Quântica...*, p. 89.

⁶²⁸ Cf D'ESPAGNAT, Bernard; KLEIN, Étienne – *Olhares sobre a matéria...*, pp. 23-24.

nascimento das estruturas humanas. Este momento deve-se aos sucessivos dinamismos da variação, ao da mesmidade transmolecular ou da vida e ao da «suidade» ou mesmidade transmolecular humana. Que novidade especial constitui a génese da estrutura humana para o devir cósmico? Que acontecimento cósmico é este, o da estrutura humana, que, por obra sua, enquanto *Natura naturans*, tenha chegado a pensar-se a si mesmo?

Parte II – B

A INTELECÇÃO CIENTÍFICO-FILOSÓFICA DA REALIDADE HUMANA/ANTROPOLOGIA DO DINAMICISMO CÓSMICO ESTRUTURADO: TEORIA INTEGRAL

A teoria integral proposta por Laín Entralgo resulta do seu ponto de partida metodológico e hermenêutico. Metodologicamente, estamos diante de uma proposta que pretende descrever e explicar o ser humano na sua realidade mundana enquanto realidade cósmica visível e tangível, isto é, segundo a sua realidade empírica. Hermenêutica ou compreensivamente, a estrutura humana enquanto todo estruturado no Todo estruturado do universo, na sua intimidade, na sua enigmaticidade e transmaterialidade intangível e invisível requer o exercício da compreensão que se eleva a intelecção filosófica⁶²⁹. Assim, para o autor, esta metodologia, a explicação compreensiva e a compreensão explicativa, constitui um caminho válido para conhecer qualquer realidade e, nomeadamente, a realidade da conduta humana⁶³⁰. Se mutuamente se implicam e se requerem, para se compreender o «que» e o «quem» da realidade penúltima da estrutura humana, Laín Entralgo não renuncia às perguntas de carácter último que o conduzem à fronteira e ao limite da ciência e da filosofia: para além da morte, aniquilação ou ressurreição? Pergunta que deixará aberta à solução definitiva da crença porque os recursos da ciência e da filosofia falham. Entre as perguntas de carácter penúltimo, saber certo, e as de formulação

⁶²⁹ Para uma compreensão mais pormenorizada do método lainiano, a partir do qual intenta construir uma nova antropologia, cf GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, pp. 675-677.

⁶³⁰ Cf CHT, 201.

última, saber incerto, deve ser entendida a descrição, a explicação e a compreensão da realidade da estrutura humana tal como o autor as entende. Fundamentalmente, Laín Entralgo socorre-se dos diversos saberes antropológicos e sistematiza-os filosoficamente para responder de modo convincente à pergunta sobre o ser humano integral ou, por outras palavras, sobre o todo unitário da estrutura cósmica humana na estrutura e unidade do todo cósmico. Resposta que se vai sistematizando e sucessivamente se unifica coerentemente de acordo com o nível da pergunta que sucessivamente se vai radicalizando: as perguntas de natureza penúltima exigem respostas penúltimas que, por sua vez, demandam outras perguntas que, na sua formulação inicial, radicando nas primeiras, requerem já uma resposta de outro nível; até às formalmente últimas que requerem respostas últimas.

Portanto, se, num primeiro momento, parte da explicação científica para considerar a realidade em geral e a do ser humano em particular, a descrição e a compreensão fenomenológicas transformam-se num segundo momento hermenêutico, de um ponto de vista intelectual concreto⁶³¹, e metafísico⁶³². Porque há perguntas que têm, para Laín Entralgo, uma formulação radicalmente última, pode mesmo dizer-se que encontramos na sua obra um terceiro momento de matriz teológica: por exemplo, se a morte é um «facto biológico» como compreendê-la sob o ponto de vista de «acontecimento pessoal transcendente»?

Através do dinamismo da pergunta que vai dando de si perguntas cada vez mais complexas e de difícil resposta, Laín Entralgo vai conectando os diversos saberes num

⁶³¹ Cf SAHAGÚN LUCAS, Juan de – *La idea del hombre en P. Laín Entralgo*. In SAHAGÚN LUCAS, Juan de (dir.) – *Nuevas Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994, p. 19.

⁶³² Cf GRACIA, Diego – *El cuerpo humano...*, p. 93.

movimento que quer captar, em profundidade, a verdade sobre a realidade da estrutura humana desde a sua origem e evolução até à sua acção, isto é, que estrutura cósmica é esta para fazer humanamente o que realmente faz.

Capítulo um

ORIGEM CÓSMICA DA REALIDADE HUMANA: OS DINAMISMOS DA «SUIDADE»⁶³³ E DA «CONVIVÊNCIA»

Como vimos na primeira parte, Laín Entralgo entende e expõe o decurso da evolução cósmica como a sucessiva e crescente aparição e configuração dos diversos dinamismos cósmicos⁶³⁴. Através do modo e do nível do dinamismo cósmico da «suidade» ou «autopertença» e do da «convivência», a intelecção e a ideia da realidade material estrutura-se humanamente, isto é, o dinamismo da matéria cósmica estrutura-se em corpo humano ou matéria consciente ou pessoal⁶³⁵. Os dinamismos da suidade e da convivência são, neste contexto, a resposta física e metafísica à pergunta: o que é o homem? Por outras palavras: sendo a realidade humana evolutiva, temos de perguntar: como tem de estar, em si mesma, constituída, enquanto realidade, para que empiricamente se nos mostre como de

⁶³³ Optamos neste trabalho por manter o termo espanhol «suidade» em vez do termo «autopertença» da tradução portuguesa da obra de Laín Entralgo – *O que é o Homem. Evolução e Sentido da Vida*. A escolha é simples: o termo traduz melhor a ideia de estrutura psicoorgânica que o homem radicalmente é, ou seja, o que é justamente seu, o seu corpo, é esta realidade da estrutura dinâmica humana que é manifestamente psicoorgânica. A pessoa é denominada por Xavier Zubiri como «suidade». E a «suidad» define-a dizendo que é “ter uma estrutura de clausura e de totalidade junto com uma posse plena de si mesmo no sentido de pertença na ordem da realidade”. ZUBIRI, Xavier – *Sobre el hombre*. Madrid: Ed.: Alianza Editorial, 1986, p. 117.

⁶³⁴ Cf CA, 75.

⁶³⁵ Cf CHT, 320.

facto o faz?⁶³⁶ Se, por um lado, o ser humano é a forma evolutiva do dinamismo cósmico em que a mesmidade molecular se torna «suidade», relativamente ao indivíduo humano, por outro, o dinamismo da «convivência» é-o relativamente à humanidade, isto é, ao conjunto unitário de todos os homens⁶³⁷. Vejamos como.

1. O dinamismo da suidade

Para Laín Entralgo, a hominização, quer na sua filogénese quer na sua ontogénese, resulta do dinamismo cósmico evolutivo que no caso específico do ser humano configura-se no dinamismo da suidade. É o cosmos, enquanto *Natura naturans*, que, no seu dar de si por si, origina os sucessivos dinamismos entre os quais o da suidade pelo qual a matéria cósmica se estrutura em corpo humano. No dinamismo evolutivo da realidade cósmica, o dinamismo da suidade é a última cadeia do processo evolutivo.

Detendo-se na evolução da biosfera terrestre, diz o autor que a mesmidade molecular passa a ser mesmidade transmolecular, e, conseqüentemente, vida⁶³⁸. Quando esta, evolutivamente, se torna humana, tem como característica essencial a suidade⁶³⁹. Por ela, o «ser por si/ser de suyo», nota própria de todos os entes reais (o sal comum «é por si» cristalizando-se em cubos; o animal «é por si» sentindo o seu meio), converte-se em «ser de si/ser suyo»⁶⁴⁰ (o homem «é de si» enquanto senhor e realizador dos seus talentos),

⁶³⁶ Cf IH, 120.

⁶³⁷ Cf *Ibidem*.

⁶³⁸ Cf *Ibidem*.

⁶³⁹ Cf *Ibidem*, 120-121.

⁶⁴⁰ *Ibidem*. «Ser suyo» que poderemos traduzir por «ser seu», ou «ser de si» ambas no sentido que o autor lhe atribui.

permitindo que o «meio» do animal se transforme em «mundo», em conjunto unitário de realidades e de possibilidades⁶⁴¹. Por «ser de si», afirma o autor, “o homem é pessoa, mais ainda, o único animal da biosfera que pode sê-lo”⁶⁴². Expondo o longo percurso do dinamismo da evolução cósmica, como a sucessiva configuração da série de dinamismos, será por obra do dinamismo da suidade ou da hominização que a matéria se estrutura em «corpo humano» e, dentro dele, no seu cérebro, uma novidade, em virtude da qual a sua mesmidade se eleva a auto-posse, à posse de si mesmo por si mesmo⁶⁴³. Com a aparição do corpo humano a nova estrutura da matéria faz-se essência aberta, sente-se estar no centro do mundo e chega a ser «eu», «pessoa», sendo capaz de apoderar-se criativamente da realidade e das suas possibilidades⁶⁴⁴. Constituindo a realidade humana a configuração do dinamismo da suidade, o último modo e nível da evolução do dinamismo cósmico, Laín Entralgo quer afirmar que a realidade humana para além de ser uma realidade «por si» é, sobretudo, uma realidade «de si». Por ser «de si», a realidade humana é pessoa uma vez que a estrutura da sua realidade é aberta, isto é, necessitada de realizar-se, de fazer-se, através da apropriação livre da realidade. De modo que as notas que compõem a sua estrutura básica, (momento original que denomina por *personalidade/personalidad*) vai ganhando figuras ou formas novas (momento processual que chama de *personalidade/personalidad*⁶⁴⁵) à medida que vai livremente realizando-se e dando-se conta de si mesmo. Tendo isto afirmado, Laín Entralgo acrescenta de um modo categórico: “Só

⁶⁴¹ Cf *Ibidem*.

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ Cf CA, 237.

⁶⁴⁴ Cf *Ibidem*.

⁶⁴⁵ Cf ACP, 136.

pelo seu cérebro e com o seu cérebro o homem pode executar e manifestar a suidade essencial da sua estrutura”⁶⁴⁶. É através do cérebro que a estrutura do corpo humano é pessoa, se auto-possui, e se abre à própria realidade no seu todo.

Mas, em que consiste o dinamismo da mesmidade animal e o da humana? Diz Laín Entralgo que a mesmidade animal consiste em ser «o mesmo», ao longo da sua vida; a do homem, em ser, não só «o mesmo», indivíduo que perdura, mas também «ele mesmo», pessoa, substantividade que tácita ou oralmente pode dizer «eu»⁶⁴⁷; e, metafisicamente, «essência aberta», estrutura que vive na realidade das coisas, e não, como o animal não humano, «essência fechada», estrutura que vive fechada no seio de um conjunto de estímulos correspondentes à sua espécie⁶⁴⁸. O homem é, assim, «essência aberta» e «animal de realidades»⁶⁴⁹.

Se este é o entendimento do autor relativamente a este dinamismo, temos de perguntar: qual é a estrutura própria no dinamismo da suidade? Vejamos.

1.1. A Estrutura do dinamismo da suidade

Com o dinamismo radical da evolução cósmica, através do dinamismo da suidade, surge, na evolução da biosfera terrestre, uma inovação qualitativa: a inteligência humana. O dinamismo evolutivo da matéria cósmica por obra do dinamismo da suidade estruturou-se em corpo humano e, dentro dele, a novidade do cérebro humano⁶⁵⁰. Com a

⁶⁴⁶ CA, 237.

⁶⁴⁷ Cf IH, 121.

⁶⁴⁸ Cf *Ibidem*.

⁶⁴⁹ Cf *Ibidem*, 121;132.

⁶⁵⁰ Cf CA, 237.

aparição do corpo humano a nova estrutura da matéria faz-se essência aberta; sente que se encontra no centro do mundo e chega a ser «eu», «pessoa», sendo capaz de apoderar-se criativamente da realidade e das suas possibilidades. Quando a evolução do dinamismo cósmico estruturado se configura no dinamismo da suidade, Laín Entralgo atribui à estrutura do cérebro uma tal importância que fica registada nesta sua afirmação: “Só pelo seu cérebro e com o seu cérebro pode o homem exercitar e manifestar a suidade essencial da sua estrutura”⁶⁵¹.

Importância que deve ser compreendida dentro do todo da estrutura do corpo humano, isto é, a actividade do homem, qualquer que seja a sua forma, é sempre actualização unitária e concreta do todo da sua estrutura⁶⁵². Mas, quando se pretende estudar metodicamente os distintos modos dessa actividade, convém, obrigatoriamente, distinguir na sua estrutura dois subsistemas: “Um preponderantemente orgânico, como o relativo à digestão, e outro preponderantemente psíquico, como o tocante ao pensamento”⁶⁵³.

Mesmo quando se distingue, metodologicamente, em dois subsistemas, o sujeito activo dos dois é sempre o mesmo, isto é, o dinamismo por sua vez orgânico e psíquico da estrutura cósmica chamada homem⁶⁵⁴. Na opinião do autor, não se pode alcançar um conhecimento fiável sem ter em conta esses dois modos da sua realização, o preponderantemente orgânico e o preponderantemente psíquico, cuja exploração exige o

⁶⁵¹ *Ibidem*.

⁶⁵² Cf IH, 139.

⁶⁵³ *Ibidem*.

⁶⁵⁴ Cf *Ibidem*, 139.

emprego de métodos distintos entre si: os que são vulgarmente conhecidos por fisiológicos e psicológicos⁶⁵⁵. Razão pela qual, o autor considera possível e conveniente distinguir metodologicamente os actos orgânicos ou corporais e os actos psíquicos ou mentais da unitária substantividade humana⁶⁵⁶. Mas nesta distinção metodológica, Laín Entralgo não deixa de acautelar que não se pode também esquecer a sua radical unidade física e metafísica⁶⁵⁷. Por isso, considera que a actividade preponderantemente psíquica é obra da estrutura total da pessoa, porque pensa-se e digere-se com todo o organismo. E, só assim, pode entender-se que haja atitudes corporais especialmente aptas para pensar; e que um bom estado de ânimo favorece a digestão e um mau altera-o. O que não obsta a que o cérebro seja o órgão especialmente executor da actividade de pensar e que o aparato digestivo seja o conjunto dos órgãos especialmente encarregados da actividade de digerir⁶⁵⁸.

À luz do que fica exposto, podemos concluir que a raiz da essência aberta resulta do dinamismo cósmico evolutivo que se configura no dinamismo da suidade; e que através da estrutura do corpo, nomeadamente a subestrutura do cérebro, se abre à realidade de si mesmo, do outro como ele e da realidade do mundo, e a possui de modo pessoal e consciente.

⁶⁵⁵ Cf *Ibidem*.

⁶⁵⁶ Cf *Ibidem*, 139-140.

⁶⁵⁷ Cf *Ibidem*, 140. Nesta mesma referência, o autor dá o exemplo seguinte: “A sintomatologia da úlcera gástrica não é a soma de uma alteração anatómica e secretora do estômago e um sentimento de dor, como a actividade de pensar não é a combinação da consciência de estar pensando e os fenómenos neuroeléctricos e neuroquímicos detectáveis no cérebro da pessoa que pensa”.

⁶⁵⁸ Cf *Ibidem*, 140.

2. O dinamismo da convivência

No seguimento da sua cosmologia dinamicista, para Laín Entralgo toda a estrutura cósmica é «por si/de *suyo*», possui constitutivamente as notas que a singularizam, isto é, toda a estrutura é substantiva. Só numa determinada estrutura cósmica, a humana, ao «ser por si» se une, de modo essencial e não meramente aditivo, «o ser de si», isto é, possuir-se a si próprio⁶⁵⁹. Neste sentido, sendo o homem pessoa, o mais radical da pessoa é precisamente a capacidade de possuir-se a si mesma. E enquanto pessoa, o indivíduo humano «é seu/*suus*», (pertence a si), e a essa particularidade física e metafísica chama-se de suidade⁶⁶⁰.

O dinamismo da suidade faz com que o homem seja pessoa e, por conseguinte, permite-lhe enfrentar-se, em solidão, com tudo o que não é ele. O dinamismo da convivência faz também com que o homem seja pessoa e também, por conseguinte, impõe-lhe, inclusivamente quando está só, a relação com os outros homens⁶⁶¹. Na realidade do dinamismo da convivência estão baseados dois modos essenciais da vida colectiva do homem: o social e o histórico. O homem vive socialmente segundo o que colectivamente se quis, se pensou, se sentiu e se fez no passado, e o que no futuro quer e pode fazer⁶⁶².

⁶⁵⁹ Cf QH, 53.

⁶⁶⁰ Cf *Ibidem*. Nas essências abertas, no caso do ser humano, o dinamismo do cosmos deixa de ser dinamismo da mesmidade para passar a ser dinamismo da suidade ou autopertença. Cita o autor: “«Essência nova que nasce no seio da matéria e em função da matéria, entendendo por matéria, concretamente, as essências animais. Mas não há dúvida alguma que neste caso, como em toda a evolução, como novidade qualitativa que nasce de um dinamismo próprio», aquele a que Zubiri chama de suidade, por cuja virtude o vivente é «seu», se possui a si mesmo, é pessoa, além de ser «por si», como todo o real”. ZUBIRI, Xavier – *Estructura dinámica de la realidad*. Apud QH, 72.

⁶⁶¹ Cf *Ibidem*, 54-55.

⁶⁶² Cf *Ibidem*.

O dinamismo evolutivo estruturado do todo cósmico configura-se no dinamismo da convivência. O homem, como já foi anteriormente dito, é a forma do dinamismo evolutivo cósmico em que o dinamismo da mesmidade se configura em dinamismo da suidade, relativamente ao ser humano, e dinamismo da convivência a respeito do conjunto unitário de todos os seres humanos ou humanidade⁶⁶³. Os aspectos principais desta nova configuração do dinamismo do todo cósmico são dois: a sociedade e a história. Numa e noutra estrutura, considera o autor, fundem-se dois momentos constitutivos: um filogenético, o facto de que todos os homens pertencem a um mesmo *philum* biológico; e outro pessoal, o facto de que ao viver desde si mesmo no mundo pertence, essencialmente, o viver com os outros⁶⁶⁴. Explicita o autor que, no caso da sociedade, a convivência relaciona-se, principalmente, com a vida que se está fazendo⁶⁶⁵; no caso da história, com a vida que colectivamente se fez e colectivamente se fará, portanto, com a capacidade de criar possibilidades e com a capacidade de realizá-las⁶⁶⁶.

Antes de responder e sistematizar o que constitutivamente é o ser humano para Laín Entralgo, recordamos que em rigor os dinamismos da suidade e da convivência fazem parte dos pressupostos do nosso trabalho: o ser humano é produto do dinamismo do todo cósmico, enquanto *Natura naturans*, que se configura em estrutura humana através dos dinamismos da suidade e da convivência, isto é, o dinamismo do todo cósmico estrutura evolutivamente um corpo pessoal, social e histórico. Esta inovação do dinamismo cósmico

⁶⁶³ Cf IH, 120.

⁶⁶⁴ Cf *Ibidem*, 125.

⁶⁶⁵ Cf *Ibidem*.

⁶⁶⁶ Cf *Ibidem*.

evolutivo, que resulta dos dinamismos da suidade e da convivência é «essencialmente indeterminável»⁶⁶⁷, isto é, não se encontra regida pela determinação necessária, mas pelo acaso e pela probabilidade⁶⁶⁸. Escreve Laín Entralgo:

“Diante de qualquer ente e dos seus processos, o filósofo e o homem de ciência devem dizer que a Natureza, sigamos dando este nome ao princípio de causação das transformações cósmicas, poderia ter feito «outra coisa»; a qual, desde o ponto de vista humano, seria considerada melhor ou pior. Mas o que se deveria afirmar mais correctamente é que, nos seres vivos, a nossa inteligência conhece *a posteriori* que entre a sua forma e a sua função há uma conexão razoável e adequada”⁶⁶⁹.

Por isso, a mutação biológica do género *Homo*, para a ciência humana, é resultado do acaso. Diz o autor: “Se tivéssemos de perguntar por que do organismo dos australopitecos saiu o organismo humano; e se se pretendesse que a resposta a esse «por que» fosse rigorosamente científica, ter-se-ia de responder com a célebre sentença de Du Bois-Reymond: *Ignoramus et ignorabimus*”⁶⁷⁰.

Convém notar que o último Laín não se ocupa com o dinamismo da convivência. De facto, toda a sua última etapa de reflexão antropológica vive sob a influência de duas obras de Xavier Zubiri, nomeadamente, *Sobre la esencia* e *Estructura dinámica de la realidad*. Diego Gracia explica que, nesta altura, o problema antropológico de Laín Entralgo consistia em responder ao problema de saber de onde sai o especificamente humano do

⁶⁶⁷ Cf CHT, 287.

⁶⁶⁸ Cf *Ibidem*.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, 287-288. Nesta mesma citação, diz o autor que tal é o sentido da visão da finalidade como teleonomia de Jacques Monod, e tal é o nervo da diferença entre esta e a teleologia aristotélica e leibniziana.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, 288.

homem, isso que podemos denominar por espírito ou alma⁶⁷¹. Pergunta que se impõe, uma vez que a realidade mundana, no seu dinamismo da estruturação, vai produzindo estruturas cada vez mais complexas e uma delas é a realidade humana.

Assim sendo, a realidade do homem actualiza-se ou realiza-se como produto ou resultado do dinamismo cósmico evolutivo que se configura através dos dinamismos da «suidade» e da «convivência». Vejamos, de seguida, como Laín Entralgo descreve, explica e compreende a sua concepção de evolução filogenética e ontogenética.

2.1. A filogénese do corpo humano

Laín Entralgo apoia a sua visão pessoal da origem filogenética do género humano no que hoje parece ser o pensamento geral da zoologia, paleontologia e etnologia⁶⁷². Por isso, entende que, na biosfera, quando o dinamismo da matéria se configura em matéria viva, vai surgindo, por evolução e pela lei biológica da selecção natural, a formação do corpo humano⁶⁷³. Esta primitiva origem filogenética determina o triplo parentesco com todos os organismos animais. E, colateralmente, com todos os organismos vegetais, que hoje integram a biosfera: parentesco bioquímico, morfológico e funcional⁶⁷⁴. Considerada sob o ponto de vista bioquímico, diz o autor que a composição elementar do corpo humano é

⁶⁷¹ Cf GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, p. 648. Pensamos também que os trabalhos já realizados neste âmbito da reflexão antropológica, referentes às etapas anteriores do autor, podem ter estado na sua origem. Neste domínio, apontamos a sua obra mais emblemática: *Teoría y realidad del otro*, que foi publicada em 1961 e da qual foi publicada uma segunda edição, em 1968.

⁶⁷² Cf *Ibidem*.

⁶⁷³ Cf *Ibidem*.

⁶⁷⁴ Cf *Ibidem*, 288-289.

praticamente idêntica à dos restantes organismos animais⁶⁷⁵. Morfológicamente, desde um ponto de vista filogenético, não menos evidente é o parentesco morfológico do corpo humano com o dos restantes corpos do reino animal⁶⁷⁶. Para o autor, o parentesco também é funcional. Apesar da enorme distância existente entre a psicofisiologia da amiba e a dos antropóides superiores e, por acréscimo, o abismo psicofisiológico entre o corpo destes e o corpo humano, não se pode excluir que, na dinâmica de todos os animais, há algo em comum, no que concerne à relação entre o organismo e o seu meio: a reacção adequada aos estímulos do meio, quer no sentido da adaptação, quer no sentido da procura⁶⁷⁷.

2.2. A hominização da matéria: a ontogénese do corpo humano

Depois de expor a sua concepção sobre a origem cósmica e filogenética humanas, Laín Entralgo trata, agora, o tema da ontogénese ou da génese do indivíduo humano a partir do contributo científico da embriologia e da genética. Para o autor, quase tudo o que elas dizem, pode ser aplicado à ontogénese do indivíduo humano⁶⁷⁸. Sabendo que há uma estreita ligação entre a filogénese e a ontogénese, vejamos, em síntese, como o autor responde às perguntas que a embriogénese levanta, perante o primeiro problema que ele

⁶⁷⁵ Cf *Ibidem*, 289. Nesta citação, o autor explica que em todos os organismos animais há uma pequena série de elementos químicos que compõem a sua estrutura material. E outra série muito mais ampla de moléculas, as integrantes nos chamados «princípios imediatos», glícidos, lípidos e proteínas, além de água, os electrólitos, as hormonas não proteicas, as vitaminas e os neurotransmissores. Estes assemelham-se, em grande medida, em todos os animais, incluindo o corpo humano. Tendo em conta a origem pré-biótica dos organismos vivos, e referida somente a ela, diz o autor que «no princípio foi a macromolécula».

⁶⁷⁶ Cf *Ibidem*. Nesta referência, diz o autor que no período pré-biótico da morfogénese biológica, terá sido a membrana a primeira estrutura. Morfológicamente, pois, «no princípio foi a membrana». E no período estritamente biótico, a célula, só no caso dos organismos unicelulares, associada com outras nos organismos pluricelulares, vêm sendo o elemento morfológico da vida. Bem se pode dizer que «no princípio foi a célula».

⁶⁷⁷ Cf *Ibidem*. Podendo afirmar-se, neste caso e, conseqüentemente, desde o ponto de vista funcional, que «no princípio foi a reacção adequada». Cf *Ibidem*.

⁶⁷⁸ Cf *Ibidem*, 298.

mesmo coloca: como saber que, do zigoto resultante da fusão do espermatozóide e do óvulo humanos, se forma um corpo vivo especificamente humano. Sabendo já que, para o autor, a estrutura humana é a unidade essencial do «sôma» e da psique, como é que ele responde às perguntas seguintes: a célula germinal, é um homem? Mas, quando? E, como?⁶⁷⁹

Respondendo à primeira, é um homem?, Laín Entralgo afirma taxativamente que o zigoto humano não é um homem⁶⁸⁰. Escreve: “A célula germinal da espécie humana não é um homem, nem sequer o é em potência”⁶⁸¹. Afirmação que assenta em dois argumentos que retira da embriologia experimental e da engenharia genética. Primeiro: ambas nos dão a saber que, nas primeiríssimas etapas do desenvolvimento, enquanto zigoto e mórula, não está determinadamente estabelecida a especificidade do gérmen (este pode chegar a ser algo distinto do que especificamente eram os seus progenitores quando submetido a certas condições artificiais distintas das que presidem ao seu desenvolvimento normal)⁶⁸². Segundo: as células embrionárias mostram, nas primeiras fases da ontogénese, uma afinidade genética de carácter orgânico, por exemplo, as células juntam-se com as destinadas a formar o mesmo órgão, ainda que este seja de outra espécie, e não de carácter específico, as células separam-se das que compõem o embrião da mesma espécie⁶⁸³. Para

⁶⁷⁹ Cf *Ibidem*.

⁶⁸⁰ Cf *Ibidem*.

⁶⁸¹ *Ibidem*.

⁶⁸² Cf *Ibidem*, 298-299.

⁶⁸³ Cf *Ibidem*. Nesta citação, nota 16, escreve o autor, para reforçar ainda mais esta ideia e nomear a fonte: “Ninguém, nem os criacionistas mais extremados, se atreveria a sustentar que a mórula ou uma blástula humanas executam acções psíquicas próprias do homem. Nem as executam nem as incoam. As células que as integram só executam acções biofísicas e bioquímicas, e nem elas nem a sua orientação prospectiva têm já, de modo necessário, um carácter especificamente humano. Os «genes de comunicação», genes reguladores

aqueles que afirmam que o zigoto é um homem em potência, Laín Entralgo diz que mesmo isso não parece muito certo⁶⁸⁴. Em sua opinião, o zigoto pode ser um homem, “se, mas só se, se desenvolve em condições «naturais» ou «normais». O mais que legitimamente se pode dizer é que o zigoto da espécie humana é um homem em potência condicionada”⁶⁸⁵.

Respondendo à segunda das questões, quando é que a célula germinal chega a ser embrião humano?, Laín Entralgo apoia-se no conhecimento que tem do processo da embriogénese. Tal permite-lhe fazer duas claras distinções nesse processo: primeira, que a actualização dessa potência morfogenética condicionada é gradual, com uma gradualidade que inclui mudanças qualitativas⁶⁸⁶; segunda, que com toda a probabilidade, é na quarta semana do desenvolvimento embrionário quando se produz a efectiva hominização do embrião, mais precisamente, depois da implantação do blastocisto na mucosa uterina conforme vai avançando o processo da gastrulação⁶⁸⁷. Afirmação que tem fundamento, segundo o autor, no facto de que o embrião já não pode chegar a ser outra coisa que um indivíduo humano, isto é, quando o seu destino biológico consiste apenas neste dilema: ser um indivíduo humano ou perecer; e não porque na morfologia externa e na dinâmica bioquímica do embrião possam ser detectados caracteres inequivocamente humanos⁶⁸⁸. Neste ponto, o autor situa a sua resposta ao nível da descrição e explicação científicas.

de genes reguladores, que presidem ao agrupamento das células na mórula, e, portanto, o «reconhecimento bioquímico» entre elas (François Jacob, V. Rutishauer), não parecem ter carácter específico”.

⁶⁸⁴ Cf *Ibidem*, 299.

⁶⁸⁵ *Ibidem*. Nesta citação, o autor, considera que aqueles que utilizam a terminologia aristotélica e escolástica para dizer que o desenvolvimento do zigoto humano conduz *necessariamente* à formação de um homem, terão de dizer, que tal necessidade não é *necessitas absoluta*, mas *necessitas conditionata* ou *ex hypothéseos*.

⁶⁸⁶ Cf *Ibidem*.

⁶⁸⁷ Cf *Ibidem*.

⁶⁸⁸ Cf *Ibidem*.

Propondo uma teoria integral do ser humano, num ou noutro contexto, como neste caso, ganha relevo o conhecimento penúltimo do saber que permite distinguir claramente o que a embriologia oferece para uma reflexão séria e serena sobre a questão da ontogénese humana.

Mas, para Laín Entralgo, o verdadeiro «nó» do problema ontogenético do ser humano, está em responder à terceira das questões: como é que a célula germinal, que só de um modo potencialmente condicionado pode ser um indivíduo humano, se transforma num esboço dele morfológicamente irreversível?⁶⁸⁹

Perante esta questão, o autor fundamenta a sua resposta de dois modos qualitativamente distintos entre si: se, por um lado, dá uma resposta de carácter científico, porque nessa transformação há algo empiricamente cognoscível; por outro, recorre à resposta de ordem metafísica, para dizer o que é, na sua mesma realidade, tal transformação. Cientificamente o processo da hominização da célula germinal tem um carácter campal⁶⁹⁰. Nele conjugam-se, segundo o autor, a potência morfogenética da célula germinal, eventualmente biofísica e bioquímica, e todos os momentos integrantes do campo biológico em que essa potência se actualiza, como, por exemplo, os maternos: momentos nutricionais, térmicos, hormonais e electrolíticos⁶⁹¹. Metafisicamente considera o autor que a resposta é mais árdua e racionalmente insolúvel. Porquê? Para o autor, a dificuldade da resposta resulta da posição daqueles que defendem o continuismo ou materialismo: só de um conjunto de processos bioquímicos resulta a hominização

⁶⁸⁹ Cf *Ibidem*.

⁶⁹⁰ Cf *Ibidem*.

⁶⁹¹ Cf *Ibidem*, 299-300.

definitiva do zigoto e do blastocisto; e de outros que defendem o descontínuismo ou o criacionismo: independentemente da etapa do desenvolvimento embrionário, a hominização da célula germinal é a consequência da misteriosa infusão de um espírito imaterial e imortal, sobrenaturalmente criado *ex nihilo*⁶⁹².

Como já se sabe, o estruturismo lainiano é superador da concepção materialista e ao mesmo tempo dualista corpo-alma. Por isso, a partir da noção dinâmica e substantiva da estrutura, afirmará que as estruturas da célula germinal fazem, constituem, as notas psíquicas. A psique é produzida *pela* própria célula e pelas suas próprias estruturas⁶⁹³. Para ele, a psique humana acontece quando no embrião aparece um claro esboço do sistema nervoso⁶⁹⁴. Perante tal posição, o autor volta a interrogar-se: qual é a peculiar realidade concreta desse acontecimento, enquanto processo genético? Laín Entralgo julga que a esta pergunta só há uma forma de responder: “É a aquisição de uma estrutura e de umas propriedades estruturais qualitativamente novas; portanto, a produção de um modo também qualitativamente novo do «dar de si»”⁶⁹⁵. Tendo necessidade de explicar este ponto, pergunta ainda o autor: Como? Claro que a sua resposta é agora fundamentada na sua metafísica do estruturismo dinamicista. Responde: “Porque formou-se uma estrutura especificamente nova, a própria do embrião humano, à qual pertencem modos igualmente novos do «dar de si»; não outra coisa que modos inéditos do dar de si são as propriedades

⁶⁹² Cf *Ibidem*, 300.

⁶⁹³ Cf *Ibidem*.

⁶⁹⁴ Cf *Ibidem*, 300-301.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, 301.

psíquicas do ser humano”⁶⁹⁶. Laín Entralgo, conjugando o seu método e o seu princípio gnoseológico, alcança a plenitude do seu esforço antropológico: oferece uma sistematização integral do processo ontogenético humano. Deste modo, não tem necessidade de recorrer à hipótese da criação e da infusão de um espírito imaterial. Por ser este o modo que explicaria, segundo ele, “o surgimento de uma substantividade constituída pela essencial e indissolúvel unidade de um organismo, o corpo humano, e uma psique, a psique humana”⁶⁹⁷. Consequentemente, esta sua ideia aplicar-se-á também à conduta especificamente humana, isto é, ao facto inegável de que todos os actos do homem, desde os mais sublimes até aos mais biológicos, são, por sua vez, ainda que preponderantemente distintos, orgânicos e psíquicos⁶⁹⁸. Assim concebida a realidade psicoorgânica do ser humano e a do seu corpo ontogeneticamente⁶⁹⁹, assim devem ser entendidas e explicadas as actividades mais especificamente humanas, como veremos.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

⁶⁹⁸ Cf *Ibidem*.

⁶⁹⁹ Para Laín Entralgo, a ontogénese não deve ser só referida à formação do corpo humano a partir da constituição do zigoto até que o embrião se converte em feto e, por último, nasce. Mesmo o desenvolvimento posterior, até à juventude, é marcado por etapas que parecem, diz o autor, assentar na admissão implícita que a génese do indivíduo acaba na etapa da juventude, como se unicamente consistisse no processo morfogenético que conduz a um estado último no desenvolvimento do corpo. Para o autor, em rigor, não é assim. O desenvolvimento do corpo vivo do homem não tem um estado final; tem um fim, esse que inexoravelmente lhe impõe o facto de morrer. Mas, considerado no seu curso biológico, pode-se dizer que a vida humana é uma contínua ontogénese, génese de uma série contínua de estados, que a conduzem desde o embrião até ao que podemos chamar de maturidade; e os que, se não houver morte prematura, antes da maturidade, progressivamente o vão levando à declinação senil. Por isso, em rigor, a ontogénese do corpo humano é a sucessão de uma oriogénese (de *orios*, maduro) e uma gerontogénese (de *geron*, velho) que se sobrepõem entre si. Diz Laín Entralgo, que, na conformidade a esta realidade do processo vital, se deveriam descrever as mudanças psicoorgânicas que o próprio denomina por crescimento juvenil, maturidade e envelhecimento. Cf *Ibidem* 302-303.

Capítulo dois

O ESTRUTURISMO CONSTITUTIVO DO CORPO HUMANO

Para fazer o que humanamente faz, como está constituída e estruturada a substantividade humana? Mais, o que é, na sua realidade própria ou específica, o corpo humano? A concepção estruturista permitirá compreender a actividade específica do corpo humano, nomeadamente a sua conduta e a actividade própria do cérebro? A estas perguntas cabe dar resposta com a exposição que se segue sobre o novo conceito de matéria e de estrutura aplicado à realidade particular do corpo humano.

1. A substantividade humana: matéria dinâmica e estrutura

Comecemos este ponto por citar este texto de Laín Entralgo que nos introduz no tema: “Na sua existência terrena, todo o homem é o seu corpo, e este é o término provisório ou definitivo de uma evolução ascendente das estruturas do cosmos; uma estrutura cósmica essencialmente nova a respeito das que imediatamente a tinham precedido e dotada de propriedades estruturais essencial e qualitativamente distintas das que haviam mostrado todas as estruturas precedentes”⁷⁰⁰. Esta citação do autor só se compreende se se tiver em conta o que o mesmo declara sobre a matéria e a estrutura. Materismo⁷⁰¹ e estruturismo⁷⁰² são os conceitos básicos para se compreender a realidade substantiva do corpo humano. Mais, sabendo em que consiste o materismo, poder-se-á

⁷⁰⁰ *Ibidem*, 317-318.

⁷⁰¹ Cf *Ibidem*, 318. Termo e conceito que retira de Xavier Zubiri para designar a realidade ao mesmo tempo material e a-material do cosmos, isto é, Laín Entralgo não concorda que na realidade mundana do cosmos haja só matéria tal como entende o materialismo redutor. Cf CHT, 180.

⁷⁰² Cf CA, 118.

mostrar que aquele só em termos de estrutura pode ser bem entendido⁷⁰³. Assim, no conceito de materismo, deve distinguir-se o que se entende por *matéria* e por *materialidade*: se por matéria, se entende aquela substantividade cujas notas são as chamadas qualidades sensíveis⁷⁰⁴; por materialidade, a condição de material, o sistema de potencialidades, segundo as quais a matéria tem intrínseca, formal e estruturalmente a capacidade de dar de si⁷⁰⁵. Logo, pela sua materialidade, não pode ser reduzida ao conceito de matéria, isto é, à matéria puramente mecânica⁷⁰⁶. A matéria é de extraordinária riqueza: em momento próprio, pode, inclusive, viver e sentir nas suas formas filogeneticamente mais distintas⁷⁰⁷. Pode: quer dizer, nem toda a matéria vive (hylozoísmo) e sente (pampsiquismo), mas, por mera sistematização, pode chegar a viver e a sentir⁷⁰⁸.

Sistematização que acontece progressiva ou evolutivamente desde a partícula elementar, na qual se fundem de modo unitário e enigmático o que se chama de matéria e de energia, até ao organismo animal e o humano⁷⁰⁹. O qual obriga, diz Laín Entralgo, a distinguir os níveis de sistematização da matéria: a matéria elementar, a matéria

⁷⁰³ Cf CHT, 318.

⁷⁰⁴ Cf *Ibidem* 319. Como diz o autor, é necessário empregar algum rigor intelectual e pôr certa ordem na conceptualização daquilo a que chamamos matéria. Escreve: “Segundo a mais tópica e elementar acepção do termo, matéria é o que todos ou alguns dos nossos sentidos corporais - o que pode ver-se, tocar-se, ouvir-se, cheirar-se ou gostar-se - imediatamente percebem. Mas basta um ponto de reflexão para advertir: primeiro, que os físicos nos tenham ensinado a chamar «matéria» à realidade de certas coisas - como o electrão ou o átomo de hidrogénio - que os nossos sentidos não podem perceber, e, segundo, que os modos de apresentar-se aos nossos sentidos e à nossa mente as coisas que chamamos materiais - o ar que toca o nosso rosto, um pedaço de rocha, uma ameiba, o corpo de um cão e o de um homem - diferem enormemente entre si”. *Ibidem*.

⁷⁰⁵ Cf *Ibidem*, 319.

⁷⁰⁶ Cf *Ibidem*.

⁷⁰⁷ Cf *Ibidem*.

⁷⁰⁸ Cf *Ibidem*.

⁷⁰⁹ Cf *Ibidem*.

primariamente dos corpos físicos; a matéria viva não organizada; e, a matéria viva organizada, o organismo⁷¹⁰. Numa série progressiva e ascendente em que cada nível de sistematização se apoia no precedente e, sob a forma de subtensão dinâmica, o assume no seu novo nível⁷¹¹. Referido ao ser humano, pode-se dizer que ontológica e filogeneticamente a evolução do *Homo sapiens sapiens*, sob a forma de subtensão dinâmica, assume no seu novo nível evolutivo o *Homo sapiens* até ao nível precedente mais simples, isto é, até ao dinamismo cósmico radical entendido como *Natura naturans*⁷¹². O dinamismo da suidade e da convivência radicam constitutivamente no dinamismo radical do cosmos e assumem-no no seu novo nível estrutural sob a forma de subtensão dinâmica. A matéria pessoal ou a estrutura humana não é só produto da evolução cósmica é também constitutivamente cósmica ainda que a sua configuração dinâmica e estrutural seja uma novidade irreduzível e imprevisível relativamente à que a precedeu imediatamente e também ao cosmos enquanto *Natura naturans*.

Neste sentido, escreve o autor: “O corpo humano seria a suma expressão naturada da natureza naturante”⁷¹³. Porquê? Porque o materismo, tal como é concebido pelo autor, conduz às seguintes conclusões: primeira, na realidade do cosmos só há matéria⁷¹⁴; segunda, na matéria há vários níveis de sistematização, cada um dos quais é irreduzível aos

⁷¹⁰ Cf *Ibidem*.

⁷¹¹ Cf *Ibidem*. Nesta citação, o autor dá o exemplo do organismo do cão. Neste as propriedades da molécula de glicose e dos átomos que a compõem, integrados num sistema mais complexo e elevado, adquirem actualidade.

⁷¹² Cf *Ibidem*, 320.

⁷¹³ *Ibidem*.

⁷¹⁴ Cf *Ibidem*.

anteriores e não pode ser explicado recorrendo exclusivamente às propriedades destes⁷¹⁵; terceira, o materialismo tradicional não pode ser cientificamente admitido, porque baseia-se na explicação físico-química da vida⁷¹⁶; quarta, o organismo humano é essencialmente superior ao organismo animal, sem a necessidade de admitir o dualismo corpo-alma, espírito-matéria ou pessoa-natureza em nenhuma das suas formulações tópicas⁷¹⁷; quinta, assim como o psiquismo é a expressão psíquica de uma estrutura material «animalmente» organizada, o psiquismo humano é a expressão psíquica de uma matéria «somaticamente»⁷¹⁸ organizada⁷¹⁹; sexta, logo, o psiquismo do homem é a expressão preponderantemente psíquica, psíquica ao modo humano, da matéria somática ou pessoal⁷²⁰, como as actividades vegetativas são dela a expressão preponderantemente orgânica⁷²¹; por último, a sétima, o nosso psiquismo não é outra coisa que um modo metodicamente discernível, e lícitamente discernido, se o discernimento não passa de o ser apenas metódico, da actividade do nosso corpo⁷²².

⁷¹⁵ Cf *Ibidem*.

⁷¹⁶ Cf *Ibidem*.

⁷¹⁷ Cf *Ibidem*.

⁷¹⁸ Escreve o autor que «sôma» é a actualização e a presencialidade físicas de um animal de realidades, e, em consequência, de todos os modos de ser em que essa condição pode fazer-se presente. Quando se refere a todos os modos de ser, o autor quer dizer o seguinte: “A visão do corpo como sôma, (...), tem intencionalmente em conta todas as actividades, intelectivas, éticas, estéticas, sociais, em que a condição humana do corpo se realiza”. *Ibidem*, 244. Ontologicamente, a substantividade humana deve ser considerada como estrutura somática, isto é, como uma unidade psicoorgânica dos sistemas de notas que a constituem cuja unidade é enigmática. Cf CERZO GALÁN, Pedro – *La idea del hombre en Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir...*, p. 64.

⁷¹⁹ Cf CHT, 320.

⁷²⁰ Laín Entralgo chama «matéria pessoal» ao corpo humano, para dar ao pensamento antropológico de Xavier Zubiri a sua última e mais radical expressão e evitar, ao mesmo tempo, a possível intelecção do termo «somático» de um modo não adequado à acepção com que Xavier Zubiri o emprega. Cf *Ibidem*.

⁷²¹ Cf *Ibidem*.

⁷²² Cf *Ibidem*.

Partindo, agora, da noção da estrutura⁷²³ e dos dois modos de considerar filosoficamente a realidade, a ordem talitativa e a ordem estrutural ou sistemática; e também das estruturas da matéria cósmica que, na sua evolução, representam uma novidade irreduzível e imprevisível relativamente à anterior⁷²⁴, Laín Entralgo examinará a especificidade estrutural da matéria correspondente ao seu nível somático ou pessoal: a estrutura do corpo humano.

2. A estrutura do corpo humano: unidade psicoorgânica

Embora não haja uniformismo no modo de entender a estrutura humana, diz o autor que há um conjunto de propriedades inegáveis e indiscutíveis, para todos os que a estudam, na sua ordem talitativa: estrutura própria, sistemas e aparelhos orgânicos, órgãos, tecidos, células, moléculas, átomos, partículas elementares, unidade espacial ou morfológica e temporal ou dinâmica («unidade funcional»)⁷²⁵; propriedades aditivas (o peso ou a energia cinética); e estruturais ou sistemáticas (as especificamente próprias da conduta humana). Mas, o mesmo não acontece quando se trata de entender a *realidade física* da estrutura segundo o dualismo, o materialismo e o materismo ou estruturismo. Na perspectiva do estruturismo lainiano, a realidade terrena do homem “é *toda e só* a do seu corpo, específica

⁷²³ Diz o autor que o conjunto sistemático das suas notas, conjunto ao mesmo tempo espacial e dinamicamente ordenado, dá origem a uma actividade global que não pode ser explicada mediante a combinação ou a complicação da actividade própria dos elementos que a compõem. As notas de um sistema estruturado são, pois, «notas-de», notas do sistema a que pertencem, e só segundo esta pertença pode ser correctamente entendida a sua efectiva actualidade dentro dele. Cf *Ibidem*, 321.

⁷²⁴ Cf *Ibidem*, 322.

⁷²⁵ Cf *Ibidem*.

e pessoalmente expressa na estrutura deste e nas suas propriedades estruturais”⁷²⁶. Sendo assim, desde o momento da sua concepção até ao da sua morte, o homem é todo e só o seu corpo, todo e só matéria somática ou pessoal, que se manifesta, diante de quem o observa, de um modo preponderantemente orgânico, quando o corpo anda ou digere, ou de um modo preponderantemente psíquico, quando o corpo pensa ou quer⁷²⁷.

Por que é que para Laín Entralgo é o corpo inteiro que pensa e quer e não um «eu» ou uma «mente» que actuam dentro dele? A resposta imediata escreve-a o autor: “Os modos da nossa actividade a que chamamos «eu» ou «mente» – ou «intimidade», ou «liberdade» – não são senão momentos constitutivos da expressão preponderantemente psíquica com que se manifesta a matéria somática ou pessoal que é o corpo humano; essa íntima manifestação a que podemos dar o nome de «subjectividade»”⁷²⁸. Para o autor, todas as actividades da estrutura física humana são expressão de todo o corpo, desde os neurónios do córtex frontal até às células do fígado, em que todas são partes integrantes da organização e da configuração do *sôma* ou da pessoa⁷²⁹. Diz ainda o autor, que, obviamente, de maneira mais imediata e formal é o cérebro o órgão no qual e pelo qual a actividade de pensar e a de querer se realizam⁷³⁰.

Uma vez que este tema será convenientemente desenvolvido mais adiante, neste momento, limitar-nos-emos a dizer que, para Laín Entralgo, sendo o cérebro do homem especificamente distinto do cérebro dos monos superiores, tanto morfológica como

⁷²⁶ *Ibidem*, 323.

⁷²⁷ Cf *Ibidem*.

⁷²⁸ *Ibidem*.

⁷²⁹ Cf *Ibidem*.

⁷³⁰ Cf *Ibidem*.

funcionalmente (pela sua capacidade para executar o pensamento e a acção livre), é ele que, em primeiro lugar, “faz do homem, homem”⁷³¹. Assim entendido, o cérebro, para o autor, é o órgão em que de modo mais iminente e eficaz se realiza a condição humana do nosso corpo⁷³². Concluindo este ponto, não podemos deixar de lançar as perguntas que o próprio autor faz no intento de dar resposta razoável: a actividade do cérebro pode, por si mesma, executar as funções que chamamos «pensar» e «querer»?⁷³³ Mais ainda: a vida psíquica do homem pode ser entendida como actividade pura e exclusivamente cerebral, portanto, sem recorrer à existência de um princípio transcendente à matéria?⁷³⁴ Veremos no momento próprio como o autor responde a estas e outras questões que sobre o cérebro a estrutura física da pessoa humana levanta.

Convém dizer, em conclusão, que a concepção estruturista da pessoa humana defende, no que se refere ao nível psico-orgânico, a essencial especificidade da conduta humana e não a mera quantidade ou a complexidade como foi o salto da vida animal à vida humana.

3. Estrutura da realidade humana: a realidade constitutiva

A metodologia lainiana para a compreensão da realidade constitutiva da estrutura humana integra dois pontos de vista complementares: o talitativo ou empírico, que consiste em saber *como é* a realidade constitutiva da estrutura humana; e o metafísico ou

⁷³¹ *Ibidem.*

⁷³² *Cf Ibidem.*

⁷³³ *Cf Ibidem.*

⁷³⁴ *Cf Ibidem.*

transcendental, que consiste em saber o *que é* essa mesma realidade⁷³⁵. Para ele, o conhecimento empírico ou talitativo do ente humano oferece o *como o homem é* quando descritiva, explicativa e compreensivamente se estuda, por exemplo, a conduta humana⁷³⁶. O conhecimento metafísico ou transcendental permite aceder ao *que o homem é* enquanto ser real, isto é, um conhecimento metafísico, apropriado à realidade desse ente e à realidade em geral, independentemente, diz o autor, da ideia que se tenha de realidade e de metafísica⁷³⁷. Tendo em conta o conhecimento empírico ou talitativo do ser humano, Laín Entralgo centra, agora, a sua reflexão sobre o que o conhecimento constitutivo ou metafísico pode dizer sobre o que é a realidade constitutiva da estrutura humana ou, por outras palavras, o que é a realidade da estrutura humana.

Assumindo sem reservas a noção de substantividade, Laín Entralgo diz que a realidade constitutiva do ser humano define-se não só pelo conjunto unitário, clausurado e cíclico das notas com que específica e individualmente se nos apresenta, como também pelo conjunto da sua estrutura dinâmica. Portanto, nunca será uma simples associação espacial de notas morfológicas e funcionais, senão como realidade que em si mesma é dinamismo específico e individualmente estruturado⁷³⁸. A propósito escreve: “As propriedades estruturais ou sistemáticas desse dinamismo são as notas empíricas da

⁷³⁵ Cf ACP, 173.

⁷³⁶ Cf *Ibidem*.

⁷³⁷ Cf *Ibidem*.

⁷³⁸ Cf *Ibidem*.

realidade humana que a descrição, a explicação e a compreensão da conduta do homem nos dão a conhecer”⁷³⁹.

Partindo, assim, do que directamente oferece a experiência, diz Laín Entralgo que, no sistema global de notas que empiricamente constituem a substantividade humana, observam-se dois subsistemas, o corporal e o psíquico, co-essencialmente unidos entre si. E explica: “Só como «corpo-de» a psique é real e humano o nosso corpo, e só como «psique-de» o corpo é real e humana a nossa psique”⁷⁴⁰. Estando constituída a substantividade humana em dois subsistemas, Laín Entralgo, não deixa de precisar que essa distinção é somente metódica e não ultimamente real⁷⁴¹. Escreve o autor: “Para mim, os actos corporais e os actos psíquicos não diferem enquanto à sua realidade, uns e outros manifestam a actividade de um mesmo ente real, a estrutura dinâmica do homem, (..)”⁷⁴². Para o autor, só diferem quando são observados por métodos diferentes: sejam os próprios das ciências da natureza; sejam os exigidos pela psicologia introspectiva e compreensiva⁷⁴³. Exemplifica o autor dizendo que mediante os métodos das ciências da natureza conhecemos a digestão e através dos da psicologia compreensiva, o pensamento⁷⁴⁴. A distinção que se estabelece nos actos humanos é metodológica, não é real. Ainda que haja a necessidade metódica de tal distinção, esta não exclui a fundamental unidade real do corpo e da psique. Porque para o autor, um acto corporal, como a digestão,

⁷³⁹ *Ibidem*, 174.

⁷⁴⁰ *Ibidem*.

⁷⁴¹ Cf *Ibidem*.

⁷⁴² *Ibidem*, 174.

⁷⁴³ Cf *Ibidem*, 174-175.

⁷⁴⁴ Cf *Ibidem*.

não é exclusivamente corporal, mas «*preponderantemente* corporal»⁷⁴⁵; e, por sua vez, um acto psíquico não é exclusivamente psíquico, mas «*preponderantemente* psíquico»⁷⁴⁶, porque a acção de pensar, por exemplo, requer a actividade do cérebro.

O verdadeiro problema constitutivo da real substantividade humana consistirá, segundo Laín Entralgo, em dar razão satisfatória da radical unidade dessas duas ordens de actos e da sua só diversidade relativa. Diz o autor: “Se o corpo humano é «sôma», o corpo como «actualizador» no mundo do que o homem é”⁷⁴⁷, logo, dever-se-á entender deste modo a sua realidade humana⁷⁴⁸. Neste sentido, a compreensão que o autor faz acerca da actividade humana, encontra-se resumida neste seu texto: “Preponderantemente corporais ou preponderantemente psíquicos, os actos do homem pertencem às propriedades sistemáticas ou estruturais da substantividade; devem ser entendidos, portanto, como o resultado da actividade do todo da sua estrutura; de modo algum poderiam sê-lo combinando entre si as notas dela ou vendo-os como simples desenvolvimento de estruturas mais simples. Trata-se de uma lei universal”⁷⁴⁹.

De facto, para o autor, não há outra forma de conceber a constituição da estrutura humana senão como substantividade onde se observam dois subsistemas: o corporal e o psíquico, co-essencialmente unidos entre si. Porque concebe assim a substantividade humana, Laín Entralgo propõe mesmo que se mantenha a expressão de «formas

⁷⁴⁵ Cf *Ibidem*, 175. Nesta mesma citação, o autor mostra-se convicto de como o recurso aos métodos das ciências da natureza não permite entender o facto empírico de que o bom humor contribui para uma boa digestão.

⁷⁴⁶ Cf *Ibidem*.

⁷⁴⁷ *Ibidem*.

⁷⁴⁸ Cf *Ibidem*.

⁷⁴⁹ *Ibidem*.

substanciais» desde que, por forma substancial de uma espécie e de um indivíduo, se queira entender a estrutura dinâmica dessa espécie e desse indivíduo, isto é, como o conjunto unitário, cíclico e clausurado das notas constitutivas, não das notas adventícias⁷⁵⁰, observadas em tal espécie e em tal indivíduo⁷⁵¹. Sendo a psique uma nota da realidade da estrutura substantiva, Laín Entralgo quer dizer que a psique não é uma substância tal como é entendida pelos diferentes dualismos uma vez que não se encontra na ordem talitativa. Ela, como esclarece Diego Gracia, “é um momento da realidade, um momento real”⁷⁵². O que permite a este autor fazer a observação que esclarece claramente a sugestão de Laín Entralgo acerca da expressão «formas substanciais». Sendo a psique um momento da realidade da estrutura, esse momento, escreve Diego Gracia, “há que categorizá-lo como nota estrutural ou substantiva e como actualidade. Bem visto, isto encontra-se muito próximo do que já pensara Aristóteles, quando conceptualizou a alma como «forma substancial» do corpo e como «acto». Forma substancial, *morphé*, pode ser um modo de falar da nota estrutural. E o acto, *enérgeia* e *entelékheia*, pode ser entendido como actualidade”⁷⁵³. Não sendo nosso objectivo desenvolver esta temática, parece-nos que esta sugestão de Laín Entralgo para a expressão «formas substanciais», seguida desta precisão

⁷⁵⁰ As notas adventícias ou secundárias, como já foi dito, não pertencem à substantividade humana porque, enquanto objecto de descrição, advêm à estrutura humana ocasionalmente, como, por exemplo, a cor amarela do ictérico. Cf CA, 60.

⁷⁵¹ Cf ACP, 176.

⁷⁵² GRACIA, Diego – *Laín Entralgo, filósofo*. In CAMPO URBANO, Salustiano del (coord.) – *Pedro Laín Entralgo en su centenario*. Madrid: Ed. Instituto de España, 2008, p. 27.

⁷⁵³ *Ibidem*.

dos termos por Diego Gracia parece ser pertinente para a valorização e renovação actual do pensamento aristotélico⁷⁵⁴.

4. Estruturismo, cérebro e psiquismo

O psiquismo humano constitui, na actualidade, um dos quebra-cabeças para o conhecimento. Tratando-se deste tema em Laín Entralgo, o psiquismo só pode ser entendido como a expressão sistemática da estrutura dinâmica do corpo humano, isto é, de todo o corpo⁷⁵⁵. De todos os órgãos do corpo humano, é o cérebro que tem um papel central na génese e na execução do psiquismo e também da conduta, como, posteriormente, veremos. Neste ponto, Laín Entralgo pretende saber se a estrutura dinâmica do cérebro pode ou não dar razão científica do que em si mesma é a vida humana. Todavia, o autor sabe que este tema produz discordâncias relativamente a dois problemas básicos: o primeiro, de ordem filosófica, relaciona-se com o facto de se afirmar ou de se pensar que o cérebro não é mais do que um órgão de um princípio de acção ou de um ente real que lhe é superior, alma, mente ou psique, ou se a origem do psiquismo resulta da própria actividade cerebral; o segundo, de índole científica, consiste em saber se a unidade de acção do cérebro é o resultado de integrar-se associativamente entre si as funções das suas diversas

⁷⁵⁴ Laín Entralgo reconhece o esforço de Aristóteles para superar a dualidade platónica. Mas o verdadeiro problema do pensamento aristotélico reside em dois pontos: o hilemorfismo não superou radicalmente o dualismo platónico; e, pergunta Laín Entralgo, se a alma, enquanto forma substancial, não é matéria, nem espírito, nem simples ente de razão, que modo de realidade possui? Pergunta que Laín Entralgo estende a todas as formas substanciais do universo. Ora o autor não encontra uma resposta a este respeito na metafísica aristotélica. Cf ACP, p. 38. Para se compreender a crítica lainiana ao hilemorfismo aristotélico, cf ZULUAGA, Conrado Giraldo – *El dualismo subyacente en el hilemorfismo...*, pp. 446-493.

⁷⁵⁵ Cf CA, 151.

partes, chamem-se centros, esferas ou áreas, ou se essa unidade de acção tem como agente um todo anterior e superior à actividade própria de cada uma das suas partes anatómicas⁷⁵⁶.

Apresentaremos apenas a concepção de Laín Entralgo, onde oferece uma visão do cérebro como autor real da vida psíquica e anotaremos resumidamente o que a visão associacionista ou holística entende pela actividade do cérebro quando o concebe como órgão da alma⁷⁵⁷; e ainda, a actual posição do materialismo antropológico⁷⁵⁸. Ambas as posições são interpretadas na óptica do autor que de certo modo as contrapõe à sua ideia de cérebro que fundamenta na sua concepção de matéria dinâmica ou estruturismo.

5. Concepção estruturista do corpo humano: o cérebro, agente, actor e autor do psiquismo

Laín Entralgo está convencido que a sua concepção ou visão do cérebro é mais satisfatória para o problema mente-cérebro do que a do dualismo⁷⁵⁹, do fisicalismo⁷⁶⁰, do

⁷⁵⁶ Cf CA, 152.

⁷⁵⁷ Cf *Ibidem*, 151-154. O termo órgão não tem em Laín Entralgo o sentido de *organon*, isto é, como instrumento de algo que lhe é estranho. Cf *Ibidem*, 151.

⁷⁵⁸ Impunha-se, segundo o autor, a necessidade de um monismo materialista renovado, pois o estudo do cérebro fazia-se sem metafísica e sem alma. A prática científica resumia-se a estudar clínica ou fisiologicamente a actividade do cérebro, sem uma explícita metafísica prévia, e formular de seguida as ideias resultantes desse estudo; ou, renunciando abertamente à noção de alma, procurava explicar o psiquismo a partir da profissão de um renovado monismo materialista. Tudo isto porque a explicação dualista não era capaz de explicar satisfatoriamente o papel do cérebro, essa estrutura material viva, na génese e na dinâmica do psiquismo humano. Razão pela qual se afastaram, na quase totalidade, a grande maioria dos filósofos e dos pensadores verdadeiramente sensíveis às conquistas da ciência, sejam quais forem as suas crenças ou as suas descrenças últimas. Cf *Ibidem*, 170-175.

⁷⁵⁹ Diz o autor que o dualismo apresenta fragilidades nos seguintes pontos: primeiro, é impreciso quando trata de explicar o mecanismo real dos processos mentais; segundo, viola o princípio da conservação da energia; terceiro, desconhece o que a citologia e a biologia molecular ensinam acerca das aptidões ou competências e das desordens do sujeito agente e paciente; quarto, não é compatível com o evolucionismo; quinto, não é capaz de explicar as enfermidades chamadas «mentais»; sexto, não cumpre a regra científica de responder ou tentar responder cada vez melhor aos seis W que exige o saber científico - What, quê e como;

mentalismo⁷⁶¹, do emergentismo⁷⁶² e do que a da cibernética⁷⁶³. Considerando-as, na sua reflexão, estas não o satisfazem inteiramente. Por isso, pensa fornecer uma proposta para “o conhecimento científico desse abismo da realidade humana”⁷⁶⁴ que represente uma

Where, onde; When, quando; Whence, desde quê; Whither, até onde; Why, porquê; sétimo e último, não é fiel à ontologia da ciência. Cf *Ibidem*, 191-192.

⁷⁶⁰ Menos pormenorizado, mas não menos energético, é a posição do autor contra a identidade matéria-mente que postula o fisicalismo. Para Laín Entralgo, reduzir a actividade mental à mera complexificação de processos físicos e químicos é desconhecer a múltipla diversidade qualitativa dos entes e das propriedades que oferece o cosmos; é, em definitivo, atentar contra a mais elementar norma do pensamento científico, o fiel ater-se à realidade. Cf *Ibidem*.

⁷⁶¹ Laín Entralgo considera mentalistas aqueles que, na sua actividade intelectual, conhecendo bem os resultados da investigação neurofisiológica e da psicologia comparada, afirmam resolutamente a existência de actos mentais e a sua peculiaridade essencial, isto é, a impossibilidade de reduzir a sua explicação científica e filosófica aos recursos intelectuais dessas duas ciências, mas não se decidem a admitir, como os dualistas metafísicos, a realidade de um princípio imaterial distinto do corpo. Quando muito, dão as razões pelas quais não podem subscrever as teses do monismo materialista. Cf QH, 183. Descontente com esta atitude, o autor não deixa de os questionar: “Entre os neurofisiólogos, Sperry, protagonista na descoberta da desigualdade funcional dos hemisférios cerebrais, declara-se explicitamente «mentalista», e como ele não poucos dos psicólogos que, como Pinillos, vêm na introspecção um método insubstituível para o conhecimento do psiquismo. Não há neles certo «agnosticismo» indeciso e como que temeroso perante a ousadia da mente para ir além dos limites do inquestionavelmente racional até ao metafisicamente razoável?” *Ibidem*.

⁷⁶² Sobre o emergentismo, com o qual o autor simpatiza, recordamos, em síntese, a ideia essencial pela qual o autor subtilmente discorda do termo e do conceito. O acto de emergir sugere que o emergente já existia no seio da matéria em que e de que emerge, e não traduz rigorosamente a ideia que o autor tem de matéria. Porquê? Porque não é isto que sucede no cosmos. Diz Laín Entralgo que nem a primeira protocélula emergiu da sopa pré-biótica, nem a inteligência humana emergiu do cérebro de um australopiteco mutante. Para ele, a protocélula e o cérebro humano, melhor o genoma específico do ser humano, “constituíram-se *ex novum*, como estruturas qualitativamente novas, a partir de outra que, de modo algum, se encontrava nela incluída. Para ele, o termo mais adequado, ainda que não inteiramente ajustado à própria realidade, parece-lhe ser a expressão «brotar-desde» proposta por Xavier Zubiri. Enunciação que traduz o acto de nascer, sair ou emanar, conceito de significação próxima de emergência, mas que, por si mesmo, é mais fiel ao dinamismo da matéria do autor. Assim, seria preferível, diz Laín Entralgo, falar de um «constituir-se-desde». Consequentemente, está-se perante o conceito de «constitucionismo» e não de «emergentismo». Como escreve o autor, o constitucionismo explica-se do seguinte modo: “Constituir-se é «formar-se ou compor-se»; a primeira célula formou-se ou compôs-se *ex novo*, como estrutura, a partir dos materiais moleculares que havia na sopa pré-biótica, e o corpo possuidor de um cérebro humanamente inteligente, a partir de uma anterior ordenação da matéria, a própria do homínide mutante do qual o primeiro homem procedia”. CA, 183.

⁷⁶³ Menor consideração lhe merece a pretensão daqueles que querem equiparar, sem reservas, a actividade do cérebro e a do computador, tal como é postulado pelas doutrinas cibernéticas. Diz Laín Entralgo que o cérebro não é uma máquina, mas um sistema biológico dotado de plasticidade, capaz de auto-programar-se e na sua própria actividade está regido por leis qualitativamente distintas das que presidem ao funcionamento das máquinas, entre elas os «computadores». Cf *Ibidem*, 192.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, 175.

visão mais satisfatória deste problema através da sua concepção dinâmica da estrutura do corpo humano. Laín Entralgo concebe a sua ideia de cérebro e de psiquismo a partir de dois conceitos fundamentais, pelos quais, a sua proposta parece ser mais satisfatória científica e filosoficamente do que as já mencionadas em nota. Através dos conceitos de «constitucionismo», “o cérebro constitui-se a partir de”⁷⁶⁵, e de «estruturismo» ou da estrutura dinâmica do corpo humano, isto é, de todo o corpo, elaborará e fundamentará a sua proposta e visão do cérebro e do psiquismo humano. Em síntese, apresentamos e ordenamos metodicamente em sete pontos a ideia e proposta do autor.

5.1. A subestrutura do cérebro

O cérebro é uma estrutura parcial, melhor, uma subestrutura, dentro da total estrutura do corpo humano. Estrutura física ou material, logo, caso particular do que universalmente são todas as estruturas materiais⁷⁶⁶. Para entendermos melhor esta afirmação, não podemos separá-la dos conceitos de matéria e estrutura tal como o autor os concebe: a matéria dinâmica estrutura-se dinamicamente, isto é, o corpo humano, enquanto realidade material é constituído pelas partículas elementares, átomos e moléculas que compõem as diversas partes do organismo desde as células aos tecidos, dos órgãos aos sistemas e aparelhos. Mais, o corpo humano, na sua actividade própria, deve ser entendido segundo o que nele, relacional e conjuntamente, fazem os seus sistemas, aparelhos, órgãos, tecidos e células; e, consequentemente, as moléculas que estão compostas de células e de líquidos intercelulares. Mas, um conhecimento que aspire a ser profundo e integrador de toda essa

⁷⁶⁵ *Ibidem*, 197.

⁷⁶⁶ Cf *Ibidem*, 198.

actividade do corpo humano não pode ser feito se não tiver em conta a base e o todo da sua realidade, isto é, o que os vários elementos do corpo são enquanto matéria e o que a estrutura dinâmica daquele é, no seu conjunto: o todo anatómico e funcional em que esses elementos se integram e actuam. Se, para o autor, assim é, logo, só se pode falar com rigor da realidade física do corpo humano se se considerar, necessariamente, esse último nível analítico das partículas elementares a que o estudo científico da matéria, de qualquer matéria, actualmente conduziu. Enquanto realidade estrutural, o corpo humano é, na sua realidade radical, um conjunto ordenado de partículas elementares que se apresenta aos nossos sentidos como um corpo material visível, tangível e vivo. Porque a física quântica ensina que os átomos são conjuntos estruturados de partículas elementares que obriga a entender, nesses mesmos termos, a realidade das moléculas e, conseqüentemente, a particular realidade do corpo humano. Enquanto objecto material e, sob a realidade visível e tangível que formam os seus órgãos, tecidos, células e moléculas, o conjunto do corpo humano é o radical dinamismo enigmático e matematizável em que necessariamente termina a análise científica das partículas elementares que o compõem. Mas, não só. Porque os seus elementos constitutivos, partículas elementares, moléculas, células, tecidos e os órgãos de que está composto, se encontram espacial e temporalmente ordenados nas suas estruturas correspondentes⁷⁶⁷. Parece que Laín Entralgo pede à neurobiologia que tenha em conta os dados da física quântica para compreender a subestrutura, dinâmica, actividade e funcionalidade do cérebro humano. Mas, António Damásio parece dissentir desta opinião, dizendo que “permanece em aberto a possibilidade de explicar

⁷⁶⁷ Cf *Ibidem*, 198-200.

parcimoniosamente a mente e a consciência, dentro dos limites da neurobiologia segundo os conceitos actuais. A possibilidade não deverá ser abandonada, a menos que se esgotem os recursos técnicos e teóricos da neurobiologia, uma perspectiva improvável”⁷⁶⁸. Parece haver aqui uma certa resistência da biologia e da neurobiologia, em particular, relativamente ao contributo que a física quântica pode dar para o conhecimento da subestrutura do cérebro e da sua actividade⁷⁶⁹. Este sentimento está bem expresso neste texto do químico e físico Lothar Schäfer:

“No final do século em que os físicos descobriram que o mecanicismo e o materialismo são incapazes de descrever aspectos essenciais da realidade física, (...), os biólogos não estão a fazer qualquer esforço para absorver a perspectiva alterada do universo, necessitada pela descoberta do mundo quântico, nas suas teorias da biosfera. A biologia ortodoxa age como se a vida estivesse a evoluir num universo perfeitamente mecanicista, materialista, local e sem sentido”⁷⁷⁰.

Fundamenta esta sua posição, apresentando uma série de inconsistências lógicas no domínio da biologia que resume assim: primeira, quando nos deparamos com um objecto inanimado que tem uma função ou um propósito, como por exemplo uma máquina, damos por garantido que ele existe porque alguém o concebeu. Nada na natureza inanimada existe para um propósito. Em contrapartida, quando nos deparamos com um organismo vivo dotado de propósito, a *biologia proíbe*⁷⁷¹ concluir que ele existe devido a algum desígnio; segunda, em física, faz-se frequentemente referência a entidades transcendentais (por

⁷⁶⁸ DAMÁSIO, António – *O Livro da Consciência, A Construção do Cérebro Consciente*. Maia: Ed. Círculo de Leitores, 2010, p. 32.

⁷⁶⁹ Sobre as leis da mecânica quântica aplicadas ao estudo da consciência, cf PENROSE, Roger – *A Mente Virtual (The Emperor's New Mind)*. Lisboa: Ed. Gradiva, 1997; e, do mesmo autor, *O Grande, o Pequeno e a Mente Humana*. Lisboa: Ed. Gradiva, 2003.

⁷⁷⁰ SCHÄFER, Lothar – *Em Busca da Realidade Divina...*, p.111.

⁷⁷¹ A expressão em itálico é do próprio autor.

exemplo: a natureza real da dualidade onda-partícula) para explicar a realidade física. Em contrapartida, a *biologia proíbe* que se façam referências a qualquer coisa excepto à física e à química de partículas materiais densas; terceira, em cosmologia, é admissível presumir que o universo evolui em consonância com uma equação ou teoria mestra, como por exemplo a teoria quântica. Em contrapartida, a *biologia proíbe* pressupor que existe uma equação mestra em consonância com a qual a vida evolui. Em vez disso, tudo é proclamado como sendo o resultado da selecção natural operando sobre as acções do acaso; quarta, a física demonstra que os processos subjacentes à realidade não são uniformes. A criação da realidade é feita através de sobreposições não-totalmente-reais de possibilidades, que evoluem num processo determinista; e através de efectivações de eventos reais, que são regulados pelo acaso. As primeiras envolvem uma componente global; as últimas são eventos locais. Em contrapartida, a *biologia proíbe* pressupor tudo menos um tipo homogéneo de realidade, em que os agentes das células vivas são apenas edições em miniaturas de coisas vulgares⁷⁷².

Embora Laín Entralgo não esteja de certo modo fora de alguma crítica que este autor faz, nomeadamente, quando assume que na estrutura do processo da selecção natural cooperam três momentos causais intimamente ligados entre si: o acaso, a necessidade e a teleonomia, concorda com ele quando pede que a intelecção da estrutura física do cérebro deve ter em conta a compreensão da realidade quântica. Quando, anteriormente, pedíamos a revisão dos termos e dos conceitos de acaso e necessidade e acrescentávamos a necessidade de pensar a realidade dinâmica e evolutiva da estrutura cósmica no seu todo e

⁷⁷² Cf *Ibidem*, pp. 111-112. Acerca dos elementos transcendentais do conhecimento humano e da realidade física transcendental, deve ler-se a primeira e a segunda parte da obra deste autor.

nas suas partes em termos de «sincronicidade» e de «desequilíbrios simultâneos», pretendíamos subtilmente demonstrar a falta de equivalência entre os termos e os conceitos da biologia que Laín Entralgo aplica e a sua concepção dinamicista das estruturas substantivas: a realidade dinâmica e evolutiva do cosmos, actuando através das causas segundas, tem a potencialidade desde a sua origem para actualizar-se nas diferentes estruturas ainda que não saibamos descrever nem explicar como o faz desde o dinamismo da concreção até ao dinamismo da suidade. A aporia mantém-se, mas será mesmo necessário o que anteriormente chamamos de paradoxo epistemológico lainiano? Julgamos que não. Como mais adiante veremos, pensamos que Laín Entralgo foi mais consequente e condescendente com os dados da biologia do que com a sua concepção física e metafísica da realidade. Se é criticável sob esse ponto de vista, a sua concepção física e metafísica estruturista ou dinamicista é suficientemente sólida para dar razão satisfatória da unidade e da totalidade das estruturas e da subestrutura do cérebro na estrutura una e total do corpo humano.

5.2. O cérebro, estrutura física

As partículas elementares mostram-se a quem as observa como componentes de um conjunto estruturado. Se queremos conhecer o que este é, física e realmente, teremos, necessariamente, de saber o que é uma estrutura física, porque física e não conceptiva é a estrutura do nosso corpo⁷⁷³ e, logo, a subestrutura do cérebro.

⁷⁷³ Cf CA, 198-200. Laín Entralgo centra-se, exclusivamente, naquilo que em si mesmas são as estruturas físicas e não nos diversos estruturalismos actuais como o psicológico, linguístico, literário, cultural e logístico. Interessa-lhe unicamente as diversas estruturas físicas do protão, do átomo, da molécula e a dos conjuntos multimoleculares por serem coisas visíveis e tangíveis. Apenas quer responder à pergunta: o que é

5.3. A função do cérebro, parte da actividade do organismo

A função do cérebro é parte da actividade do organismo na sua totalidade⁷⁷⁴. Porquê? Porque para Laín Entralgo o cérebro está “essencialmente condicionado pela sua estrutura própria”⁷⁷⁵, isto é, sem o conjunto das substâncias químicas, desde o oxigénio até aos nutrientes multiformes, as diversas hormonas e os múltiplos impulsos neuroeléctricos e neuroquímicos de que necessita e que o resto do corpo lhe envia, não poderia fazer aquilo que efectivamente faz⁷⁷⁶. Perante a conexão funcional do cérebro com o resto do organismo, Laín Entralgo não tem dúvidas em afirmar que há uma *conspiratio una*⁷⁷⁷, isto é, que ambos concorrem para a unidade do todo do corpo humano. Mas não só, pois o sentimento do próprio viver e a inter-relação viva das diversas partes da nossa anatomia têm também no cérebro o seu órgão rector mais importante⁷⁷⁸. A partir daqui, Laín Entralgo não deixará de tentar compreender com algum rigor o que dentro da estrutura dinâmica total do corpo é, para si, a estrutura particular do órgão rector da conduta humana. Assim, partindo de um ponto de vista simultaneamente morfológico e funcional, anatómico e dinâmico, o autor irá distinguir três níveis na estrutura do cérebro: o macroscópico, o microscópico e o submicroscópico.

uma estrutura material? Resposta que já foi dada anteriormente e que se aplica, particularmente, à estrutura parcial do cérebro que integra o todo do corpo humano. Cf *Ibidem*.

⁷⁷⁴ Cf *Ibidem*, 206.

⁷⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁷⁶ Cf *Ibidem*. Nesta mesma referência, o autor faz notar que “as funções cerebrais podem ser normalmente executadas dentro das situações vitais mais díspares e depois de extirpados os mais diversos órgãos. Não obstante, uma análise suficientemente profunda dessas funções permitiria notar que todas as restantes, a hepática, da tiróide, etc., influenciam de algum modo a actividade do cérebro”.

⁷⁷⁷ Cf *Ibidem*.

⁷⁷⁸ Cf *Ibidem*.

O *nível macroscópico* é composto pelos sistemas de recepção e de projecção, as áreas de associação, o sistema límbico, os núcleos da base, o centro oval, o corpo caloso, o hipotálamo e as diversas formações da superfície inferior do cérebro, tubérculos quadrigêmeos, corpos mamilares, hipófise, glândula pineal, corpos geniculados⁷⁷⁹. Como participam cada uma destas regiões e partes no dinamismo total do cérebro?

O *nível microscópico* é composto por todas aquelas regiões e partes do cérebro que, fisiológica e funcionalmente, pela sua textura microscópica, células e fibras, só pode ser percebida e observada mediante a ajuda do microscópio óptico e electrónico⁷⁸⁰.

O *nível submicroscópico* permite estudar, entre outras coisas, a textura daquelas regiões e partes do cérebro, particularmente, a transmissão do impulso nervoso nas sinapses. Isto, como refere o autor, para quem quer compreender cientificamente a sua função, aplicando a mecânica quântica⁷⁸¹.

5.4. A actividade do cérebro, processos elementares

Laín Entralgo refere que a actividade do cérebro tem como base uma série de processos elementares⁷⁸² que actuam no governo da conduta humana. Tomando como

⁷⁷⁹ Cf *Ibidem*.

⁷⁸⁰ Cf *Ibidem*, 206-207.

⁷⁸¹ O autor explica e enquadra deste modo a necessidade do nível submicroscópico do cérebro: “Tanto mais que à exploração microscópica do cérebro se veio somar há já vários lustros o exame do nível submicroscópico da sua textura. Com o auxílio do microscópio electrónico, a electrofisiologia, a bioquímica molecular e, evidentemente, o raciocínio biofísico e bioquímico, estuda-se hoje, de modo submicroscópico, entre outras coisas, a transmissão do impulso nervoso nas sinapses. A electrofisiologia e a bioquímica da sinapse, a medição, através da câmara de positrões, das variações no fluxo sanguíneo das diversas áreas do cérebro e, (...), a aplicação da mecânica quântica à inteligência fisiológica das micro-sedes dendríticas, mostram com total evidência a necessidade de estudar o nível submicroscópico do cérebro se quisermos compreender cientificamente a sua função”. *Ibidem*, 207.

⁷⁸² Cf *Ibidem*, 208. Nesta página, Laín Entralgo faz a descrição completa dos processos neurofisiológicos.

exemplo a percepção visual, retira as seguintes conclusões: primeira) que a codificação de um estímulo óptico complexo, por exemplo, a correspondente à visão de uma cadeira ou de um livro, não é uma nota acrescentada ao estímulo quando chega ao córtex occipital, mas um processo que de algum modo começara na retina. Desde a sua própria origem, a percepção visual é uma função da totalidade viva do organismo, e assim, o que realmente acontece nos cones e bastões da retina encontra-se de algum modo condicionado pelo que biologicamente é a relação entre a retina e o córtex cerebral⁷⁸³; segunda) que no conhecimento e no reconhecimento de uma imagem visual codificada intervém a totalidade morfológica e funcional do cérebro⁷⁸⁴.

Para além destas conclusões a que chega o autor, sem penetrarmos na descrição e explicação da codificação biológica da actividade cerebral, como faz o autor⁷⁸⁵, temos de perguntar a Laín Entralgo como é que ele entende a relação funcional do cérebro entre as diversas regiões do cérebro e a sua totalidade viva. A resposta encontra-se no final da explicação que dá sobre o que é a codificação para a biologia geral e a humana, onde se pode ler a conclusão seguinte: “Através do todo vivo do cérebro, na interpretação do código visual, intervém o todo vivo do corpo, incluindo-se neste a sua constituição individual e a marca biográfica de tudo o que até então tenha experimentado”⁷⁸⁶.

Voltando novamente ao exemplo da visão, para entendermos a actividade cerebral, podemos afirmar que, para Laín Entralgo, a percepção visual de um objecto consiste, pois,

⁷⁸³ Cf *Ibidem*.

⁷⁸⁴ Cf *Ibidem*.

⁷⁸⁵ Cf *Ibidem*, 209-210.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, 209.

num processo que engloba unitariamente, ainda que à nossa análise se apresente como uma série temporal, a recepção de um estímulo químico e eléctrico, a formação de uma mensagem-símbolo (o *percepto*, a imagem codificada), a conservação mais ou menos duradoura dessa imagem e a interpretação daquilo que ela, sob a forma de ideia mais ou menos conceptualizada, nessa situação significa para o indivíduo *percipiente*. Só neste quadro de referência pode ser bem interpretada a função que a actividade de cada uma das sinapses, implicadas no exercício da visão, desempenha na complexa realidade total desse mesmo exercício: desde as que a retina põe em conexão os cones e bastões com as células ganglionares, até às que se estabelecem nos corpos geniculados, o córtex occipital e o resto do cérebro⁷⁸⁷.

A partir do breve exame que faz da psicobiologia da visão, Laín Entralgo nota que no estudo da actividade cerebral deve distinguir-se metodicamente dois modos complementares: a) a actividade relativa aos actos que dependem inicialmente de uma função regional do cérebro⁷⁸⁸, e, b) uma referente àqueles de cuja existência só uma harmoniosa intervenção do cérebro no seu conjunto pode dar razão⁷⁸⁹. Para além destes, o autor não deixa de mencionar os dois restantes processos elementares da actividade cerebral: a) a existência de unidades funcionais intermédias entre o neurónio e o centro ou área a que pertence⁷⁹⁰, e, b) a formação de circuitos intercelulares⁷⁹¹. A descrição destes processos neurofisiológicos interessa a quem quiser estudar especificamente a actividade

⁷⁸⁷ Cf *Ibidem*, 210.

⁷⁸⁸ Cf *Ibidem*.

⁷⁸⁹ Cf *Ibidem*.

⁷⁹⁰ Cf *Ibidem*.

⁷⁹¹ Cf *Ibidem*.

cerebral no autor numa perspectiva compreensiva ou hermenêutica. Para isso, deverá enquadrar o tema na discussão alma-corpo ou mente-cérebro. Aqui não é o caso: o estudo do cérebro serve a nossa reflexão dentro de um quadro geral antropológico do todo e da unidade real e dinâmica desse todo onde o cérebro é uma parte dinâmica da unidade do todo que é um ser humano. Interessa-nos sobretudo a intelecção metafísica da subestrutura do cérebro para o compreendermos na unidade e totalidade da estrutura dinâmica e real do corpo humano. Por ser uma parte dinâmica desse todo, Laín Entralgo considera-o o actor, o autor e o agente, isto é, o centro *rector* da conduta do ser humano.

5.5. O cérebro, níveis de actividade

A actividade cerebral oferece a quem a observa dois níveis perfeitamente diferenciáveis, ainda que estreitamente unidos entre si: primeiro) as funções a que a investigação fisiológica e clínica pôde atribuir certa localização na textura anatómica do encéfalo⁷⁹², e, segundo) as que parecem exigir a intervenção de todo o cérebro⁷⁹³.

Começando por examinar as primeiras, a localização na textura anatómica do encéfalo, Laín Entralgo remete para a sua obra *Antropología Médica* onde este tema se encontra mais desenvolvido. Nesta obra, apresenta apenas uma síntese que interessa saber. O autor propõe uma visão dinâmica do corpo humano, naquilo que o corpo faz para que o homem seja o que é, que resulta, como poderemos ver, da integração de oito subestruturas morfológico-funcionais diferentes: primeira) Estruturas operativas *sensu stricto*, morfogénese, persistência do corpo no tempo, execução de acções locomotoras; segunda)

⁷⁹² Cf *Ibidem*, 211.

⁷⁹³ Cf *Ibidem*.

Visceromotoras e psicomotoras); terceira) Impulsivas, seja o seu carácter físico-químico, instintivo ou voluntário); quarta) «Signitivas», as que através de signos e símbolos despertam a consciência e nos permitem perceber a nossa situação no espaço e no tempo, a nossa identidade pessoal, a condição moral dos nossos actos e a dimensão efectiva das nossas situações; quinta) Cognitivas, em estreita conexão com as signitivas, são as que nos fazem conhecer o que o mundo é e pode ser, e o que nós mesmos somos; sexta) Expressivas, seja voluntário, involuntário ou inconsciente o modo de expressão; sétima) «Pretensivas», as que se orientam para os fins e para as metas da nossa existência; e, oitava) Possessivas, aquelas por meio das quais podemos apropriar da realidade intelectual, volitiva e afectiva⁷⁹⁴.

Laín Entralgo considera que esta lista sumária e condensada é suficiente para mostrar que em todas as actividades do corpo o cérebro intervém de um ou de outro modo⁷⁹⁵. E que nessa intervenção podem distinguir-se as duas formas que anteriormente tínhamos apontado, isto é, a correspondente às acções que implicam o exercício de uma zona do cérebro funcionalmente localizada; e a relativa aos actos que por sua natureza são alheios a qualquer localização morfológico-funcional⁷⁹⁶. Entre outros exemplos, a acção de ver e a de ouvir, o movimento no espaço, a somestesia e a fala, são acções regidas por partes do cérebro experimental e clinicamente localizáveis⁷⁹⁷. Mas em contrapartida, diz o autor, o

⁷⁹⁴ Cf *Ibidem*, 211-212.

⁷⁹⁵ Cf *Ibidem*, 212.

⁷⁹⁶ Cf *Ibidem*.

⁷⁹⁷ Cf *Ibidem*.

pensamento, a autoconsciência, o exercício da liberdade e a criação intelectual e artística de modo nenhum podem ser referidas a um centro ou a uma área bem delimitados⁷⁹⁸.

Porém, esta distinção, que o autor faz, não supõe que o exercício próprio de uma determinada parte do cérebro não traga consigo a intervenção simultânea ou consecutiva de outras regiões do cérebro, e também do cérebro na sua totalidade⁷⁹⁹. O que leva Laín Entralgo a afirmar que, por isso, se deveria falar de duas ordens de actividades cerebrais, a saber: “As *imediatamente localizadas e mediatamente totalizadas* e as *imediatamente totalizadas*”⁸⁰⁰.

Mas, como se produz a totalização na actividade cerebral? Laín Entralgo responde tomando por exemplo o caso da visão. Aqui limitamo-nos a registar, em síntese e em primeiro lugar, a conclusão do autor e a dizer, em segundo lugar, que o mesmo se pode aplicar *mutatis mutandis* à actividade dos diferentes órgãos sensoriais. Assim sendo, para o autor, ver um objecto não só implica o exercício normal da via óptica, da retina ao córtex occipital, mas traz também consigo a intervenção integradora e não simplesmente subsidiária do lobo frontal, o córtex somestésico, a área de Wernicke, o hemisfério direito, este enquanto agente e agente rector da tonalidade afectiva do que é visto – uma paisagem, por exemplo, é um objecto que esteticamente nos agrada ou nos desagrada; e o sistema límbico. Uma vez que ver é alguma coisa mais que perceber formas, cores, luzes e

⁷⁹⁸ Cf *Ibidem*.

⁷⁹⁹ Cf *Ibidem*.

⁸⁰⁰ *Ibidem*.

sombras, a actividade da visão requer praticamente a de todo o cérebro e, inclusivamente, a de todo o encéfalo⁸⁰¹.

Como acima dissemos, para Laín Entralgo, o mesmo pode ser dito para os restantes órgãos sensoriais acerca da actividade dos diferentes órgãos sensoriais. Embora, as respectivas áreas cerebrais tenham o papel principal. Como escreve o autor: “Ouve-se, toca-se e cheira-se com o cérebro todo e todo o cérebro promove a acção de aproximar a mão do objecto que se vê”⁸⁰².

Depois de ter dito, com o exemplo da visão, que a actividade de ver requer a actividade de todo o cérebro, isto é, a parte requer o todo, Laín Entralgo afirmará que a função do cérebro onde se torna mais patente a ascensão funcional da parte ao todo encontra-se nas actividades da consciência e da memória⁸⁰³. Resta-nos afirmar que não é nosso propósito desenvolver esta temática⁸⁰⁴, do domínio principal da neurofisiologia e da psicologia, uma vez que a nossa intenção pretende mostrar particularmente a ideia antropológica do autor acerca da importância da subestrutura dinâmica do cérebro humano na estrutura total do corpo. Deste modo, prosseguimos este nosso intento, alcançando a resposta que Laín Entralgo dá no ponto seguinte a partir desta pergunta que ele mesmo formula: a actividade do cérebro no seu conjunto, e com ela a do corpo inteiro, permitirão

⁸⁰¹ Cf *Ibidem*, 213.

⁸⁰² *Ibidem*, 213.

⁸⁰³ Cf *Ibidem*.

⁸⁰⁴ Para se aprofundar a proposta do autor acerca desta temática deverá ler-se, sobretudo, as obras seguintes: *Antropologia médica e Cuerpo y alma*. Cf *Ibidem*, 213-216.

explicar razoavelmente este entrelaçado complexo de acaso, destino e carácter, de liberdade e de necessidade, de reflexos e de sonhos, a que chamamos vida humana?⁸⁰⁵

5.6. O cérebro, actividades não localizadas

Laín Entralgo tenta dar uma resposta adequada àquela questão através de um exame atento à execução das múltiplas actividades do homem que não podem ser referidas a regiões do cérebro bem determinadas⁸⁰⁶ como o pensamento simbólico e abstracto, a autoconsciência, a imaginação criadora ou a liberdade. Para isso, o autor recorda que toma como ponto de partida as duas ideias centrais da sua teoria da estrutura material: uma, relativa à expressão fenoménica do conjunto estrutural, a noção de propriedade sistemática; a outra, respeitante ao termo de referência de tais propriedades, a unidade real desse conjunto, enquanto tal⁸⁰⁷. Ambas anteriormente expostas.

Para Laín Entralgo, as características mais essenciais das propriedades sistemáticas de uma estrutura são duas: uma negativa, a sua não referibilidade à soma ou à combinação das propriedades dos elementos que a compõem; outra positiva, a sua novidade radical, quando a estrutura apareceu no decorrer de um processo evolutivo, por comparação com as propriedades observáveis nas etapas anteriores desse processo⁸⁰⁸.

⁸⁰⁵ Cf *Ibidem*, 216. Pergunta que surge na sequência da seguinte afirmação do autor: “Sem a produção de reflexos condicionados, nem no animal nem no homem haveria conduta. É certo. Mas tentar explicar a conduta, animal ou humana, através de uma combinação de reflexos condicionados, é incorrer no vício mental detestável do reducionismo”. Laín Entralgo pretende claramente dizer que há mais coisas para saber da actividade cerebral do que aquilo que a reflexologia ensina.

⁸⁰⁶ Nem sequer aceita a noção de «centro» posterior à neurologia do século XIX. Cf *Ibidem*.

⁸⁰⁷ Cf *Ibidem*, 217.

⁸⁰⁸ Cf *Ibidem*.

Aplicando tais propriedades sistemáticas à estrutura dinâmica do cérebro⁸⁰⁹ humano, Laín Entralgo escreverá que “nem as propriedades do neurónio podem ser explicadas através da simples combinação das propriedades das suas moléculas, nem as do cérebro pela soma e combinação das propriedades individuais dos seus neurónios”⁸¹⁰. Acrescenta ainda que se não se tiver em conta a índole e as propriedades das diversas moléculas que integram uma célula, “não poderemos construir uma biologia celular verdadeiramente científica, mas só através dela, isto é, sem considerarmos o que o organismo celular no seu conjunto faz, também não”⁸¹¹. O autor quer dizer que a individualidade celular do neurónio não resulta da soma das unidades funcionais dos neurónios. Por isso, entende-se que ele escreva que, “(...) se existisse essa «unidade funcional», se a actividade fisiológica de cada centro ou cada área fosse o resultado da soma ou combinação entre elas das unidades funcionais dos seus neurónios, os centros e as áreas do cérebro, e *a fortiori* o cérebro no seu conjunto, não seriam o que são”⁸¹². Porque entende assim a unidade do todo estrutural do cérebro no todo do organismo, Laín Entralgo poderá aplicá-lo a todas as estruturas. Escreve: “Em toda a estrutura, viva ou inanimada, o todo é mais que a soma das partes”⁸¹³. Desta afirmação nasce uma das críticas que faz ao monismo materialista do século XX:

⁸⁰⁹ O cérebro é composto por células neuronais e gliais e, por sua vez, as células compõe-se de moléculas. Aplicando a ambas as características mais essenciais das propriedades sistemáticas de uma estrutura, tendo em vista simplificar a sua aplicação, o autor deixa de parte a composição atómica e subatómica das moléculas. Cf *Ibidem*.

⁸¹⁰ *Ibidem*; QH, 119.

⁸¹¹ CA, 217.

⁸¹² *Ibidem*.

⁸¹³ *Ibidem*.

«tão sumário» e hoje «tão anacrónico»⁸¹⁴. Por outro lado, para o autor, tendo em conta a segunda característica das propriedades sistemáticas de uma estrutura e em estreita relação com ela, “as propriedades sistemáticas de uma estrutura material são essencialmente novas no curso evolutivo do cosmos”⁸¹⁵. O que quer dizer que as propriedades sistemáticas da célula são essencialmente novas por comparação com as propriedades físicas e químicas das moléculas que a formaram. Estão em subtensão dinâmica na estrutura, mas são uma estrutura essencialmente nova como o são as do cérebro humano por comparação com as dos cérebros de todos os vertebrados, sem excluir os homínídeos mais próximos do homem⁸¹⁶. Considerando, agora, a unidade estrutural do cérebro e, portanto, o termo de referência das suas propriedades sistemáticas, pergunta o autor, em que consiste realmente essa unidade?⁸¹⁷

Sendo hoje iniludível a participação do cérebro nos actos superiores do psiquismo, a resposta a esta pergunta desagua num problema que, para Laín Entralgo, consiste, sobretudo, em escolher entre duas hipóteses: primeira, tentar saber se o cérebro não é mais que o executante idóneo das actividades superiores do psiquismo, independentemente, de se chamar alma espiritual, forma substancial ou mente à realidade supracerebral que na verdade pensa, imagina e decide⁸¹⁸; segunda, se é por si mesmo, não o simples executante

⁸¹⁴ *Ibidem.*

⁸¹⁵ *Ibidem*, 217-218.

⁸¹⁶ Cf *Ibidem*, 218. É com base nessa concepção dinâmica de estrutura ou estruturismo dinâmico que Laín Entralgo estabelecerá a diferença essencial e qualitativa entre a actividade do cérebro animal e a do cérebro humano.

⁸¹⁷ Cf *Ibidem*.

⁸¹⁸ Cf *Ibidem*.

das actividades em causa, mas, na medida em que o homem possa ser autor de si mesmo, seu verdadeiro autor⁸¹⁹.

Reconhecendo o progresso da neurofisiologia e a visão predominantemente materialista acerca do problema radical e subtil mente-cérebro, Laín Entralgo considera que falta a todas elas⁸²⁰ uma reflexão temática e metódica acerca do mais central dos problemas que a ciência do cérebro levanta: “A consistência real daquilo que faz com que haja unidade funcional na sua actividade seja esta promovida por uma estimulação localizável na morfologia cerebral, como a visão, a audição e o estado consciente, ou pela execução dos actos que como a afirmação do eu, o pensamento criador e a livre iniciativa, não pressupõem, aparentemente pelo menos, a existência prévia dessa estimulação”⁸²¹.

É a partir deste enquadramento que o autor apresenta, em seis pontos, a sua resposta ao problema da consistência real da unidade funcional do cérebro na sua actividade própria e que será sinteticamente apresentada no ponto seguinte.

6. A consistência real da unidade funcional do cérebro

Como deve ser concebida a realidade unitária da estrutura ou do organismo humano? Resposta que o autor dá nos pontos seguintes e que mostram o modo como Laín Entralgo concebe a funcionalidade unitária da actividade cerebral.

⁸¹⁹ Cf *Ibidem*.

⁸²⁰ Laín Entralgo refere-se especificamente às perspectivas materialistas seguintes: «*mindful brain*» de Mountcastle e Edelman, o «materialismo emergente» de Bunge, o «homem neural» de Changeux e os ensaios de C.V. Smith e de Rodríguez Delgado. Cf *Ibidem*, 219.

⁸²¹ CA, 219.

6.1. O cérebro como parte do todo

A estrutura complexa do cérebro só pode ser correctamente entendida se for vista como uma subunidade, tão eminente quanto se queira, na estrutura total do corpo⁸²². Se se quiser, o homem não é um cérebro que governa a actividade do resto do corpo, como um navio sob as ordens do capitão. O homem, segundo o autor, é um corpo vivente cuja vida no mundo, vida pessoal, vida humana, requer a existência de um órgão preceptor/*perceptor* do mundo e rector da acção pessoal sobre ele: o cérebro⁸²³.

6.2. As propriedades sistemáticas

Para o autor, como já dissemos, as propriedades sistemáticas do cérebro, como as de qualquer outra estrutura física, não são o resultado da soma ou combinação das partes ou regiões nele discerníveis, mas “a actualização da capacidade de as executar que o cérebro, enquanto estrutura, possui”⁸²⁴. Tendo em conta que a estrutura do cérebro vai constituindo-se gradualmente, ao longo do desenvolvimento do embrião, também gradualmente se irá enriquecendo; simultaneamente, no decorrer do seu desenvolvimento, irá diversificando-se a lista das suas propriedades sistemáticas⁸²⁵. Esta sua ideia, Laín

⁸²² Cf *Ibidem*.

⁸²³ Cf *Ibidem*. Sem o nosso coração e o nosso aparelho digestivo, a actividade do nosso cérebro não seria o que é e sem o nosso cérebro, a actividade do nosso coração e a do nosso aparelho digestivo não seriam o que são. De facto, não se pode fazer um cérebro anatómica e fisiologicamente isolado. Cf ACP, 173.

⁸²⁴ CA, 220.

⁸²⁵ Cf *Ibidem*. No caso concreto do desenvolvimento do embrião, como se vai formando a estrutura espacial e dinâmica do cérebro humano? Escreve o autor: “quando a partir do tubo neural embrionário o cérebro se vai pouco a pouco constituindo, também vai pouco a pouco adquirindo as propriedades sistemáticas correspondentes a cada configuração e, (...), possui-as tanto pela natureza das suas moléculas como pela estrutura espacial e dinâmica que elas constituem. Se a estrutura se vai transformando gradualmente, como acontece no caso do cérebro embrionário, gradualmente também se irá transformando a unidade de acção e as propriedades correspondentes a cada nível estrutural”. *Ibidem*, 220.

Entralgo resume-a do seguinte modo: “Assim que se forma uma estrutura, aparece nela a unidade de acção que as suas propriedades sistemáticas revelam. A unidade de acção de uma estrutura tem prioridade ontológica e cronológica sobre as propriedades em que se manifesta”⁸²⁶. Para Laín Entralgo há prioridade da unidade de acção sobre as propriedades em que esta se torna visível e experienciável. Mas, como refere o autor, “só através das propriedades de uma estrutura podemos coligir a existência da sua unidade funcional, e só à luz da unidade funcional de uma estrutura, unidade só racionalmente coligida e não passível de demonstração experimental, poderemos entender a peculiaridade do conjunto das suas propriedades”⁸²⁷. Ora, tal afirmação conduz novamente ao centro do problema: qual a consistência real que, com prioridade sobre as notas e as propriedades de uma estrutura, lhe concede a sua unidade funcional uma vez que não é possível a sua demonstração experimental. Vejamos o que o autor diz acerca esta questão, no ponto seguinte.

6.3. Os níveis estruturais

Sobre a dinâmica do cérebro, Laín Entralgo tenta responder adequadamente à pergunta: o que é que dá unidade às várias funções que ele executa, ver, ouvir, falar, gerar impulsos motores, produzir tristeza ou alegria na vida da pessoa?⁸²⁸ Procedendo por graus ou por níveis estruturais, vejamos a resposta que dá a este problema da unidade funcional do cérebro, a partir do nível estrutural mais simples para o nível estrutural mais complexo.

⁸²⁶ *Ibidem.*

⁸²⁷ *Ibidem.*

⁸²⁸ Cf *Ibidem.*

Primeiro nível. Partindo da estrutura do cristal de sulfato de cobre, para o autor a resposta é óbvia: “A unidade peculiar das suas propriedades é dada pela índole química dos átomos que compõem a sua molécula e pela estrutura espacial e dinâmica do cristal que as suas moléculas formam, nada mais”⁸²⁹. Uma vez dissolvido, o cristal de sulfato de cobre desaparece porque perde as suas propriedades, isto é, decomposto nos seus elementos, deixa de existir.

Segundo nível. Parte do que se pode dizer sobre o cérebro do chimpanzé. Sabendo que este pode sentir, recordar, buscar, explorar, esperar, brincar, comunicar, aprender e inventar; mais ainda, é capaz de se reconhecer a si próprio, olhando-se num espelho, e faz tudo isso através da actividade oportuna do seu cérebro, Laín Entralgo insiste na pergunta: o que é que dá unidade a essas diversas acções?⁸³⁰

A resposta que o autor dá, pode ser resumida assim: tal como no cristal de sulfato de cobre, a unidade das várias actividades cerebrais do chimpanzé é conferida pela índole das moléculas que compõem o seu cérebro e pela estrutura espacial e dinâmica que sob a forma de neurónios, células gliais ou neurogliais, fibras, centros e áreas funcionais, vasos sanguíneos, etc., essas moléculas constituem. Nada mais. Quando morre um chimpanzé, o seu corpo e o seu cérebro decompõem-se e com isso, ele desaparece para sempre.

Quer num nível quer noutro, em que consiste para o autor a sua unidade funcional? Melhor, o que é *isso* que faz com que, operantes em subtensão dinâmica, as propriedades dos átomos no cristal de sulfato de cobre e as das moléculas, células, fibras, etc., do cérebro do chimpanzé, formem um conjunto funcional unitário? A resposta do autor, já

⁸²⁹ *Ibidem*, 221.

⁸³⁰ Cf *Ibidem*.

anteriormente dada, pode-se sintetizá-la assim: “*Isso não é outra coisa senão o conjunto matematizável dos elementos constituintes da estrutura em questão, quer dizer, uma entidade transmaterial, a unidade do conjunto, realizada nos seus componentes materiais e só apreensível quando a inteligência do cientistas for capaz de transcender a mentalidade «corporalista» ou «coisificante» que nos impôs, a nós, homens do Ocidente, uma velha tradição intelectual (...)»*⁸³¹. Mentalidade que está a ser ultrapassada, pensa o autor, com a tentativa de Werner Heisenberg quando procurou dar razão suficiente da realidade das partículas elementares⁸³². A unidade funcional do cérebro é esta unidade simultaneamente material e transmaterial da actividade da subestrutura do cérebro. Para o autor, há uma relação entre a realidade transmaterial de um conjunto físico e a realidade material dos elementos ou membros que o constituem. Para compreender essa unidade funcional é necessário romper com a tradição intelectual do materialismo ou fisicalismo monista e entrar na tradição intelectual da enigmaticidade da matéria baseada no conhecimento da realidade das partículas elementares: a matéria é transmaterial, independentemente do que se venha a descobrir e de como se venha a nomear e a definir essa realidade da matéria.

Terceiro nível ou grau do problema que é colocado por Laín Entralgo: a unidade funcional do cérebro de um homem, enquanto subunidade rectora da estrutura total do corpo humano. Todas as actividades que o cérebro permite ao homem fazer⁸³³, independentemente, de serem estimuladas ou não por uma operação cerebralmente

⁸³¹ *Ibidem*, 221-222.

⁸³² Cf *Ibidem*, 222.

⁸³³ Por exemplo, entre as principais, o cérebro permite ao homem sentir, estar consciente, ver, ouvir, falar, recordar, mover os membros e por acréscimo dizer "eu", pensar abstracta e simbolicamente, criar invenções intelectuais e artísticas, decidir com liberdade, etc.

localizável, para o autor, funcionam como um todo unitário⁸³⁴. Logo, e mais uma vez, o autor não deixa de formular as perguntas que o conduzem na sua reflexão: Em que consiste, em tais casos, a unidade funcional do cérebro? A que podemos atribuí-la de modo verdadeiramente razoável?⁸³⁵

A resposta do autor afasta-se da concepção dualista e materialista e fundamenta-se no quadro da sua cosmologia *estruturista* que se aplica tanto ao cosmos na sua totalidade como para os entes que ao longo da sua evolução vão aparecendo, incluindo o homem; e, nomeadamente, pelos conceitos de *substantividade* e de *estrutura dinâmica*⁸³⁶. Nos pontos seguintes, veremos como Laín Entralgo através da sua visão *estruturista* da realidade cósmica pode dar «razão razoável»⁸³⁷, não razão apodíctica, da diversa actividade psíquica do cérebro.

Capítulo três

A CONDUTA HUMANA:

DESCRIÇÃO, EXPLICAÇÃO, COMPREENSÃO E PROJECTO

A inquietação de Laín Entralgo pela compreensão da realidade e da actividade do ser humano está bem patente em muitos dos títulos das suas obras. O pensamento do autor, sobre o título em epígrafe, parte de uma descrição, explicação e compreensão do que o homem é e do que faz enquanto tal homem. Na verdade, quando ele escreve que a sua

⁸³⁴ Cf *Ibidem*.

⁸³⁵ Cf *Ibidem*.

⁸³⁶ Cf *Ibidem*, 223.

⁸³⁷ Cf *Ibidem*.

antropologia pretende ser científico-filosófica, não tenciona dizer outra coisa que expressar o seu desejo de partir de uma análise fenomenológica da realidade das estruturas (descrição) que requerem, em segundo lugar, a explicação científica da realidade objectiva (o como), para, de seguida, a elevar à reflexão metafísica (o que), procurando ultimamente entender o sentido dessa actividade (para que).

1. Definição de Conduta

Antes de expormos o pensamento do autor sobre o tema em questão, convém dizer que Laín Entralgo recorre à definição de conduta de Mariano Yela que apresenta e comenta do modo seguinte: “(...), a conduta humana «é acção intencional no mundo». Intencional pelo sujeito, isto é, subjectiva e mental. No mundo espaço-temporal, isto é, fisicamente real. Acção que enquanto tal é um evento psicofisiológico. Fenómenos físicos, orgânicos e fisiológicos são característicos da acção intencional que é fisicamente real. Fenómenos físicos, orgânicos e fisiológicos são característicos da acção física que é realmente intencional”⁸³⁸. Este será o ponto de partida de Laín Entralgo para proceder à intelecção do corpo humano desde o ponto de vista da sua conduta. Convém sublinhar e esclarecer que o autor entende por «acção intencional» a acção humana executada por um sujeito que a realiza por meio de actos psicofisiológicos, por isso, fisicamente real⁸³⁹. Mais, para que seja efectivamente conduta, “o definido deve ser a acção realizada segundo um padrão

⁸³⁸ CHT, 191.

⁸³⁹ Cf ACP, 157.

diacrónico, ao mesmo tempo especificamente individual e individualmente modulado”⁸⁴⁰. E segundo o que actualmente e para o homem de hoje é a conduta humana. Para isso, Laín Entralgo parte, em primeiro lugar, do que a ciência actual diz sobre a conduta humana, isto é, do que se conhece de um homem para saber se um vulto individual que se movimenta é homem e como é homem⁸⁴¹. Para de seguida analisar a conduta sob o ponto de vista da reflexão filosófica, isto é, do *como é* a conduta humana, passará ao *que é*, à identidade genuína e verdadeira do seu executor. Cientificamente, o autor tratará de apresentar a realidade da conduta humana através de três aspectos que a ciência, a partir do século XX, oferece e impõe como recurso conjunto e complementar: a descrição, a explicação e a compreensão. Como escreve o autor:

“(...) quando, de modo sério, a [realidade humana] queremos conhecer *filosoficamente*, ao conhecimento segundo o *como*, visto que a ciência não vai além de nos dizer como é uma coisa, como chegou a sê-lo e como se relaciona com as demais, há que acrescentar o conhecimento segundo o *que*, tanto na sua ordem peculiar talitativa, por ser a coisa o que especificamente é – amiba, chimpanzé, homem; neste caso, homem – como na ordem transcendental do conhecimento, isto é, no que as coisas são como realidade”⁸⁴².

Por isso, o autor entende que a descrição, a explicação e a compreensão da realidade humana devem ser completadas e fundamentadas com uma indagação talitativa e outra transcendental do que a realidade humana é enquanto realidade.

Logo, para saber cientificamente e de modo preciso o que a realidade humana é especificamente, passaremos a expor sumariamente a descrição filosófica da conduta humana actual, segundo a proposta e o entendimento do autor.

⁸⁴⁰ QH, 150.

⁸⁴¹ Cf *Ibidem*, 150-151.

⁸⁴² *Ibidem*, 151.

2. A descrição fenomenológica

Laín Entralgo começa por fazer a descrição da conduta humana dizendo que o que mais imediatamente percebemos, quando estamos diante de um vulto humano, é a sua condição humana: “Um vulto que se move por si próprio, que ao mesmo tempo é «outro como eu» e «outro que não eu»”⁸⁴³. Laín Entralgo não avança na sua descrição da conduta humana, sem antes explicar porque a concebe como «eidologia»: “Os antigos gregos chamam *eidos* ao aspecto com que uma coisa se nos mostra, tanto segundo a sua aparência formal como segundo a actividade com a qual se manifestam as *dynámeis* ou potências da coisa em questão. E que a percepção do *eidos* assim entendido é o que imediatamente conhecemos de um vulto humano que se movimenta a si próprio, quando aparece à nossa frente”⁸⁴⁴. Por isso, a Laín Entralgo não lhe parece ilegítimo chamar eidologia humana à ciência do aspecto do homem, ao conhecimento daquilo em que primária e imediatamente se manifesta a sua conduta e, através desta, a sua realidade. Eidologia humana que o autor definirá neste termos: “A ciência que estuda a mudança da forma do homem desde o nascimento até à morte e segundo as várias actividades que essa forma permite e a que dá lugar”⁸⁴⁵. Vejamos, como o autor expõe e desenvolve a sua ideia da descrição científica da conduta humana através da sua concepção eidológica.

⁸⁴³ *Ibidem*, 151-152. No seu livro *Teoría y realidad del otro*, Laín Entralgo desenvolve e expõe como ao longo do tempo foi entendida esta dupla conclusão. O próprio subtítulo deste volume é, por si mesmo, indicativo do tema e assunto que nele expõe e desenvolve: *El otro como otro yo, nosotros, tú y yo*. Cf TRO, vol. I.

⁸⁴⁴ QH, 152.

⁸⁴⁵ *Ibidem*.

2.1. Eidologia morfológica, fisiológica, genética e etológica

Morfológicamente, a eidologia pertence aos tratados de Anatomia Descritiva que tentam descrever a realidade humana do género masculino e feminino, desde o seu nascimento até à senectude. Encontram-se, nesses tratados, a descrição do corpo humano na sua figura ou no seu aspecto natural e o conjunto das acções que o corpo pode executar e de facto executa⁸⁴⁶.

Fisiologicamente, a eidologia trata de descrever a actividade do organismo no seu conjunto e a de cada sistema, aparelhos e órgãos que o compõem. Esta deve ter sempre em conta o que ensina a anterior⁸⁴⁷.

Geneticamente, a eidologia expõe responsavelmente tudo o que hoje, cientificamente, se sabe do como se configura a forma do homem desde a sua concepção intra-uterina até à sua vinda ao mundo – ontogénese, genética, embriologia – e no processo morfogenético da transformação evolutiva do hominídeo pré-humano em hominídeo humano – filogénese, genética e paleontologia⁸⁴⁸.

Etologicamente, a eidologia humana estudará as formas anatómico-fisiológicas enquanto “realizadoras da acção intencional do homem sobre o seu mundo”⁸⁴⁹. Esta perspectiva do autor baseia-se na própria noção de etologia enquanto ciência dos hábitos operativos de um ser vivo e da sua conduta⁸⁵⁰. Sumariamente, enumeramos os dados

⁸⁴⁶ Cf *Ibidem*, 152-153.

⁸⁴⁷ Cf *Ibidem*, 153.

⁸⁴⁸ Cf *Ibidem*.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, 153-157.

⁸⁵⁰ Cf *Ibidem*.

etológicos mais importantes e mais imediatamente perceptíveis no homem, segundo o autor⁸⁵¹: a) O homem *move-se*, desloca-se no espaço para conseguir algo. Logo, a vida humana é vida quisitiva; b) O homem actual *fala*, comunica consigo mesmo e com os outros homens mediante uma linguagem articulada ou estruturada linguisticamente; c) Falando, o homem *pergunta e responde*. Pergunta: é capaz de exprimir, com palavras, a falta de algo que deseja possuir. A conduta humana revela de modo imediato que o animal humano é ao mesmo tempo incompleto e indigente. O simples facto de perguntar demonstra-o claramente. E o de obter resposta mostra que, embora de modo ocasional e parcial, lhe é possível sair da sua indigência; d) Ao mesmo tempo que emite e percebe *signos*, no que coincide com os animais não humanos, o homem cria *símbolos* (*animal symbolizans*), como adverte quem observa atentamente a sua conduta; e) O homem *escolhe*, e também isto se pode observar directamente na sua conduta: capaz de escolher entre tudo o que não é algo que pode ser; f) O homem *cria*. Não só símbolos, mas também artefactos e novidades intelectuais, artísticas ou éticas; g) O homem às vezes fica *ensimesmado*, separa-se do mundo exterior e fica a sós com a sua intimidade, só consigo mesmo. O ensimesmamento, nota essencial da conduta humana, é directamente perceptível nela; h) O homem é capaz de viver no interior de qualquer meio que o não destrua, e fazer com que vivam as espécies animais que o ajudam ou acompanham. O homem, em suma, é um animal *panecologicum*; i) O homem *ri*. O riso é actividade exclusiva do género humano; j) O homem, acertando ou não, *vive na realidade*, aberto a ela. Para o animal, o fogo é algo que o está aquecendo ou queimando; para o homem, pelo contrário é a

⁸⁵¹ Cf *Ibidem*.

propriedade de uma coisa, entre cujas notas próprias ou propriedades está a de aquecer e a de queimar.

3. A explicação científica

Laín Entralgo começa a sua exposição distinguindo claramente entre a explicação e a compreensão científicas. Explicar uma coisa é, escreve o autor, “dar razão da sua actividade, mediante o conhecimento das suas causas”⁸⁵². Sabendo que a causa refere-se à causa eficiente tal como hoje é entendida pela ciência⁸⁵³. Compreender, pelo contrário, é “dar a razão da actividade das coisas mediante a indagação do seu *para que*, do *sentido imediato* que para elas pode ter a sua actividade”⁸⁵⁴. Depois de enunciar a distinção entre a explicação e compreensão científicas, o autor irá dizer que, no seu entender, a explicação

⁸⁵² *Ibidem*, 157.

⁸⁵³ Julgamos que a explicação que Laín Entralgo dá, a partir da cosmologia dinamicista de Xavier Zubiri da noção de causalidade, de causação e de causa, que segue, serve para explicitar esta questão: primeiro, chama-se *causalidade* à funcionalidade da realidade do Todo do universo enquanto realidade por si mesma activa, e vê-a metafísica e fisicamente realizada na inter-relacionalidade essencial da estrutura desse Todo, tanto no modo talitativo de o entender (cosmos) como segundo a sua radical condição real (mundo); segundo, a realidade cósmica é actividade por si mesma, é dinamismo, e no caso das essências abertas, a do homem, manifesta-se ao mesmo tempo como poder, o que abre à possibilidade, e como força, o que a manifesta ocasional e concretamente na *causação*, no acontecimento de se produzir, em tal realidade, um facto ou um ente novo (por exemplo: realizando-se como pré-célula ou protocélula, a causalidade, particularizada na matéria viva informe, manifestou-se ocasional e concretamente como causação dessa novidade); terceiro, a causação, por fim, leva a que a *causa*, quando realmente existe, produza um efeito determinado por ela (o que determina o efeito é a causa), causa que deverá ser descoberta mediante uma investigação ao mesmo tempo científica (relativa ao *como*) e filosófica (relativa ao *que*) de cada causação particular. Isto equivale a afirmar que nem sempre é possível alcançar de modo satisfatório essa meta, isto é, que há ou pode haver no Todo causas incognoscíveis para a nossa inteligência. Cf *Ibidem*, 70-71. Acrescentamos ainda que a noção de causalidade em Laín Entralgo, tendo em conta que o cosmos é dinamismo estruturado, pode levar à possibilidade de ter de admitir não ser possível dar qualquer descrição causal coerente ou adequada dos acontecimentos que ocorrem à escala atómica e subatómica e mesmo em cada um dos níveis evolutivos da estruturação dinâmica do cosmos, isto é, desde o aparecimento cósmico da energia até à vida e, dentro desta, da vida humana.

⁸⁵⁴ *Ibidem*, 157. Como exemplifica o autor, a pedra que cai e para o homem que a vê cair, essa queda não tem nenhum sentido, e o cientista da natureza deve ater-se a tão óbvia verdade. Pelo contrário, o falar e o rir têm sentido para quem fala e ri, e o homem de ciência deve dedicar-se ao seu conhecimento. Cf *Ibidem*, 157.

científica “tem vários modos, especialmente quando se aplica ao conhecimento dos seres vivos, o homem incluído”⁸⁵⁵. Entre os principais, Laín Entralgo enumera a explicação morfológica, a fisiológica a genética e a etiológica. Vejamos como o autor as apresenta e como cada uma tenta dar explicação científica da realidade da conduta humana.

A explicação morfológica parte da embriologia, da paleontologia e de uma fisiologia puramente visual para explicar cientificamente as formas anatómicas e a actividade de todo o organismo. Naquilo que ela tem de válida, o autor recorda que a famosa «lei biogenética fundamental» de Ernest Haeckel – a ontogénese é uma recapitulação da filogénese –, oferece um claro resultado da preocupação explicativa do morfologista⁸⁵⁶. Mas, no que à explicação morfológica diz respeito, Laín Entralgo faz uma ressalva, escrevendo que “a explicação morfológica da dinâmica animal e humana não pode ser chamada «causal»⁸⁵⁷”. Admitindo que muitos dos criadores da embriologia experimental tenham usado o adjectivo «causal», Laín Entralgo entende que mais do que explicar, no sentido técnico da palavra, “estes biólogos expõem, além de factos, claro está, modos de realização da morfogénese, tanto da normal como da experimentalmente modificada; são, de facto, «leis descritivas» e não «leis causais»”⁸⁵⁸.

A explicação fisiológica procura descobrir racionalmente a causa dos fenómenos naturais. Por isso, ao longo da história, os fisiologistas, na mira das explicações causais, atribuíram a explicação fisiológica às seguintes causas que passamos a enumerar

⁸⁵⁵ *Ibidem*, 157-158.

⁸⁵⁶ Cf *Ibidem*, 158.

⁸⁵⁷ *Ibidem*, 160.

⁸⁵⁸ *Ibidem*.

diacronicamente de acordo com o autor: preponderantemente *mecânica*⁸⁵⁹; preponderantemente *térmica*⁸⁶⁰; preponderantemente *eléctrica*⁸⁶¹; preponderantemente *bioquímica*⁸⁶²; e, finalmente, preponderantemente *reflexológica*⁸⁶³. A causa da explicação científica da conduta humana vai mudando ao longo da história do conhecimento humano, como fica patente por esta exposição do autor.

Só com a explicação genética, diz Laín Entralgo, ao contrário da explicação morfológica, por meio da aplicação metódica da biologia molecular, se tem conseguido, em embriologia, certas explicações causais em sentido rigoroso e científico⁸⁶⁴.

Segundo o autor, a explicação etológica, por si mesma, não dá uma explicação totalmente satisfatória da conduta humana. Laín Entralgo responde assim, à pergunta que ele próprio formula: “Pode haver uma explicação cabal da conduta do homem, um

⁸⁵⁹ Explicação que se encontra em Harvey, em Descartes, em Borelli, em Bernouilli que, em certa medida não deixou totalmente de vigorar. Cf *Ibidem*, 159.

⁸⁶⁰ Sobre esta, o autor recorda a especulação de Galeno acerca do calor inato; *Motus est causa caloris*, disseram durante séculos os aristotelizantes; *caloris est causa motus* afirmaram, desde meados do século XIX, os físicos do equivalente mecânico do calor e os fisiologistas das trocas energéticas. Cf *Ibidem*, 159.

⁸⁶¹ Nesta o autor relembra não só as electrizações do século XVIII como também a electrofisiologia dos neurofisiologistas actuais. O recurso à electricidade para explicar a actividade do sistema nervoso, e através dela de todo o organismo, muito contribuiu, diz o autor, para que esta progredisse em forma e em rigor. Como exemplos do passado recente para a investigação electrofisiológica, aponta Pflüger, Du Bois Reymond e Cajal. Cf *Ibidem*.

⁸⁶² Todos os processos biológicos, digestão, nutrição, metabolismo, acção hormonal, transmissão do impulso nervoso, respiração, contracção muscular, proporcionar energia, foram explicados pela bioquímica e pela biologia molecular. Processos que foram iniciados na primeira metade do século XIX por Chevreul, Liebig e Wöhler. Cf *Ibidem*.

⁸⁶³ Apontados por Descartes e sucessivamente elaborados por Willis, Whytt e Marchal Hall, os conceitos subjacentes aos termos «acção reflexa» e «reflexo», escreve Laín Entralgo, “alcançaram um papel central na explicação fisiológica da vida animal e da vida humana. O acto reflexo chegou a ser a unidade elementar no conhecimento científico da relação entre o indivíduo vivo e o seu meio e dos seus diversos órgãos entre si. Seja a explicação dos fenómenos vitais preponderantemente mecânica, termológica, electrofisiológica ou bioquímica, a noção de «reflexo» tornou-se ubíqua e imprescindível”. *Ibidem*, 159-160.

⁸⁶⁴ Cf *Ibidem*, 160. Em concreto, o autor poderá estar a referir-se implicitamente à questão que pretende saber se, por exemplo, a explicação genética é suficiente para explicar o curso da evolução do indivíduo humano. Questão que Laín Entralgo formula nestes termos: poderá ser explicada em termos de genética molecular? Uma coisa afirma: até pode, mas nunca sem ela. Cf CHT, 114.

conhecimento só científico das causas eficientes que de modo imediato dão lugar à conduta humana? Evidentemente que não”⁸⁶⁵. Dá simplesmente o exemplo do «livre arbítrio» para fundamentar a sua resposta: esta liberdade de escolher e de decidir, em cada momento, torna impossível que a explicação etológica explique totalmente, por si mesma, esta conduta tão especificamente humana. Mesmo sabendo que a mentalidade científico-natural se mova no caminho do reducionismo tácito ou expresso, segundo a fórmula «isto não é mais do que», Laín Entralgo compreende e aceita, mas não se rende aos três seguintes argumentos: primeiro) “Afastou-se *a radice* a existência de uma «força vital» essencialmente superior às que operam na natureza inanimada e funcionalmente capaz de as dirigir”⁸⁶⁶; segundo) Comprovou-se que todos os processos biológicos cumprem os princípios e as leis da física e da química⁸⁶⁷; terceiro) Há décadas que a investigação neurofisiológica vai conseguindo penetrar de forma cada vez mais subtil e profunda na actividade do cérebro que dá lugar aos mais diversos modos da vida do homem se realizar, e, portanto, da sua conduta. Motivo pelo qual se pode esperar que, no futuro, todos eles poderão ser totalmente explicados, no sentido mais rigoroso da palavra⁸⁶⁸.

Laín Entralgo considera esta visão das possibilidades da ciência e da técnica demasiado optimista⁸⁶⁹. Colocando-se pois perante a necessidade inevitável de responder à pergunta: “Por meio dos recursos intelectuais da explicação pode-se dar razão suficiente da

⁸⁶⁵ QH, 161.

⁸⁶⁶ *Ibidem*.

⁸⁶⁷ Cf *Ibidem*.

⁸⁶⁸ Cf *Ibidem*.

⁸⁶⁹ Cf *Ibidem*, 162.

conduta humana enquanto humana?”⁸⁷⁰ Ou ainda mais simplesmente: “Pode dizer-se que o amor é só bioquímica?”⁸⁷¹

Laín Entralgo aceita algumas daquelas razões para dar razão explicativa da realidade da conduta humana, mas a consideração da história da humanidade e a do saber, aconselham-no a não partilhar tanto optimismo e a divergir de tal ponto de vista⁸⁷².

Vejamos como o autor expõe e desenvolve aquela que ele considera a terceira via para conhecer cientificamente a conduta do homem: a compreensão.

4. A compreensão científica

Laín Entralgo entende por compreensão “a pesquisa do sentido que a actividade do homem, a sua realidade e as suas obras visíveis, têm imediatamente para ele e para quem de modo adequado as contempla”⁸⁷³. O autor considera que do mesmo modo que a explicação científica é rigorosamente imprescindível para entender adequadamente o falar e o dizer⁸⁷⁴, do mesmo modo ela se torna rigorosamente insuficiente tanto para quem fala como para quem escuta⁸⁷⁵. Porquê? Laín Entralgo responde: “Muitos actos não intencionais, mas que têm um sentido psicológico oculto, exigem, em ordem ao seu

⁸⁷⁰ *Ibidem.*

⁸⁷¹ *Ibidem.*

⁸⁷² Cf *Ibidem*, 163.

⁸⁷³ *Ibidem.* Ideia que o autor afirma ter retirado de Dilthey e a qual, assim percebida, não pode ser aplicada às coisas e aos movimentos das coisas inanimadas. Cf *Ibidem*.

⁸⁷⁴ Laín Entralgo não nega, bem pelo contrário afirma, que se torna imprescindível a explicação bioquímica e os êxitos do condutivismo para a compreensão da conduta humana. Cf *Ibidem*.

⁸⁷⁵ Cf *Ibidem*.

conhecimento adequado, que se vá além do âmbito da pura explicação”⁸⁷⁶. Referindo-se especificamente a uma das acções que integram a conduta do homem actual, como um cumprimento de mãos, considera o autor que nela deve distinguir-se dois sentidos óbvios: “um *social*, a vigência desse hábito no mundo em que se vive, e outro pessoal, a diferente modulação da situação segundo o que em relação a ela há então no íntimo de quem cumprimenta”⁸⁷⁷. Mas, Laín Entralgo acrescenta-lhe outra distinção que retira de Husserl: a que este estabeleceu entre o *sentido intencional* de uma expressão ou de uma obra – o que o seu autor quis fazer ou dizer com ela; e o seu *sentido impletivo* – o que o receptor da expressão vê e crê adivinhar nela⁸⁷⁸.

O autor adverte ainda que a sua compreensão das acções e das obras de outro homem não seria possível, se não fosse capaz de compreender as suas próprias acções e as suas próprias obras, isto é, de perguntar a si próprio pelo sentido que elas têm⁸⁷⁹. Reflexão que obriga o autor a aprofundar com algum pormenor o que são, para ele, os dois modos principais da compreensão psicológica: a autocompreensão e a heterocompreensão⁸⁸⁰, que, resumidamente, se expõem a seguir.

⁸⁷⁶ *Ibidem*. Por exemplo, diz Laín Entralgo, a explicação científica não dá razão suficiente que justifique que uma refeição tomada com apetite e bom humor é melhor digerida; ou o exemplo que retira da farmacologia: esta ainda está para entender de modo satisfatório o efeito de placebo de um medicamento. Cf *Ibidem*.

⁸⁷⁷ *Ibidem*, 164.

⁸⁷⁸ Cf *Ibidem*.

⁸⁷⁹ Cf *Ibidem*.

⁸⁸⁰ Cf *Ibidem*.

4.1. A autocompreensão

O aforismo grego da sentença de Delfos «conhece-te a ti mesmo», entendido como mandamento, tornou-se, escreve o autor, um “tópico do mundo ocidental”⁸⁸¹. Laín Entralgo crê que aqueles que, como Santo Agostinho, Rousseau e Amiel, se dedicaram ao cumprimento de tal mandamento não almejaram o intento de esgotar todo o conhecimento da realidade de si mesmos. Muito menos aqueles que, como a personagem de Dom Quixote de Miguel Cervantes, afirmaram «eu sei quem sou»⁸⁸². Independentemente de como esta sentença ética foi posta em prática pelos vários autores, Laín Entralgo considera que a compreensão de si mesmo permite descobrir, no seio da conduta humana, uma série de notas que passamos a enumerar e a sumariar, segundo o registo expositivo:

- a) *A Auto-percepção*. A capacidade de *auto-percepção*⁸⁸³, segundo os três principais modos: o *auto-sentimento*⁸⁸⁴, o *auto-vislumbre*⁸⁸⁵ e a *informação articulada*⁸⁸⁶.

Parágrafo que o autor sintetiza nestes termos: “A consciência do meu estar – de estar a viver, de viver aqui e agora, de viver-me a mim mesmo deste ou daquele

⁸⁸¹ *Ibidem*.

⁸⁸² Cf *Ibidem*, 165. Nesta referência, o autor cita ainda Oliver Wendell Holmes, a partir de Unamuno, para exemplificar com os três Tomases: o que ele crê ser; o que os outros crêem que é; e o que é na realidade e só Deus conhece.

⁸⁸³ Cf *Ibidem*.

⁸⁸⁴ Que de modo vago mas eficaz, nos informa acerca do nosso estar: estar triste ou alegre, estar impaciente ou tranquilo, etc. Cf *Ibidem*.

⁸⁸⁵ Que nos é dado, segundo o autor, “pelo pré-consciente de Freud e pelas vivências hiponóicas e hipobúlicas de Kretschner, «esféricas», no sentido de Schilder”. *Ibidem*. Os mecanismos hiponóicos são funções psíquicas que se apresentam com características parecidas no sono, na hipnose, no estado crepuscular do histerismo e nos transtornos mentais esquizofrénicos. Os mecanismos hipobúlicos que descrevem a esquizofrenia e a histeria são reflexos peculiares da psicomotricidade (movimentos catatónicos do esquizofrénico e tempestade de movimentos e reflexos de imobilização da histeria). Cf ACP, 204.

⁸⁸⁶ Que nos dá, segundo o autor, “consciência clara e precisa de nós mesmos e nos permite descrever com pretensão de objectividade o que somos e vivemos no nosso íntimo”. QH, 165.

modo – produz-se em mim e adquire sentido como auto-sentimento, como auto-vislumbre ou como informação articulada”⁸⁸⁷;

b) A *ideia de si mesmo* ou *autoconsciência* que é dada também pela autocompreensão⁸⁸⁸. Ideia que tantas vezes equivocada, por excesso ou por defeito, e que, tantas ou mais vezes seja expressa⁸⁸⁹, diz o autor, “vai alterando deliberadamente a sua realidade”⁸⁹⁰. Para Laín Entralgo, não se trata, evidentemente, de uma ideia inata, mas do “termo de uma actividade pessoal”⁸⁹¹. Em todo o caso, a ideia de si mesmo assim obtida é, para o autor, “*conditio sine qua non* para que o homem adquira consciência do sentido da sua vida, e, portanto, da sua conduta”⁸⁹². “*Eu sei quem sou e o que sou a partir da ideia que tenho de mim mesmo*”⁸⁹³;

c) A *vocação pessoal*. É também meta natural da autocompreensão “a posse de uma *vocação pessoal*, consciente ou inconscientemente vivida”⁸⁹⁴. Vocação que o autor define como “essa silenciosa chamada interior ao que é mais adequado e conveniente para sermos nós mesmos”⁸⁹⁵. E agir vocacionalmente consiste em

⁸⁸⁷ *Ibidem*, 166.

⁸⁸⁸ Cf *Ibidem*.

⁸⁸⁹ O autor exemplifica com as atitudes de presunção, falsa modéstia ou modéstia verdadeira. Cf *Ibidem*.

⁸⁹⁰ *Ibidem*.

⁸⁹¹ *Ibidem*.

⁸⁹² *Ibidem*.

⁸⁹³ SCH, 431.

⁸⁹⁴ QH, 166.

⁸⁹⁵ *Ibidem*.

alguém ser «aquele que é» e «aquilo que é»⁸⁹⁶; mais, em alguém ser, segundo o seu *quem* e o seu *que*⁸⁹⁷. Para Laín Entralgo, a posse de uma vocação pessoal autêntica integra, tácita ou expressamente, uma tríplice estrutura: primeira, *a vocação de homem*⁸⁹⁸: o que ele considera ser a chamada interior à aceitação da condição de homem, com as suas possibilidades e as suas limitações⁸⁹⁹; segunda, a vocação de ser *um modo de ser homem*: esta realiza-se, segundo o autor, aceitando de bom grado o que lhe coube em sorte ser⁹⁰⁰, lutando por ser de outro modo⁹⁰¹ ou sentindo-se chamado ao exercício desta ou daquela profissão ou actividade⁹⁰²; terceira, *a vocação de sobressair no exercício da actividade escolhida*⁹⁰³, isto é, o de não se conformar com ser nela, como vulgarmente se diz, «um entre muitos». “*Eu sei quem sou enquanto vocacionado*”⁹⁰⁴.

d) A *liberdade*⁹⁰⁵, sob a forma de opção e de decisão, de abstenção e, sobretudo, de criatividade, permite a observação e a compreensão da vida de si mesmo sob este prisma essencial. Registo nesta alínea o que o próprio autor diz sobre a «faculdade

⁸⁹⁶ Cf *Ibidem*.

⁸⁹⁷ Cf *Ibidem*.

⁸⁹⁸ Cf *Ibidem*, 167.

⁸⁹⁹ Cf *Ibidem*. Nota o autor: “Quantos não foram e são os ressentidos contra a sua condição de homens, e intimamente toleram mal não ser tudo o que no seu desejo o homem poderia e deveria ser? Porque é que Deus não nos fez de modo mais satisfatório?” *Ibidem*.

⁹⁰⁰ Como por exemplo ser espanhol ou português, louro ou moreno, alto ou baixo, etc. Cf *Ibidem*.

⁹⁰¹ Por exemplo: deixar de ser escravo ou trabalhador mal pago, etc. Cf *Ibidem*.

⁹⁰² Ser médico ou matemático, militar ou sacerdote, pintor ou poeta, etc. Cf *Ibidem*.

⁹⁰³ Cf *Ibidem*.

⁹⁰⁴ SCH, 430.

⁹⁰⁵ Cf QH, 167.

de criação»: “A de quem, uma vez que não aceita as metas e os recursos que lhe oferece a situação histórica e social em que vive, cria, inventa novas metas e recursos para si mesmo e para os outros. É graças à liberdade criativa que pode haver autêntico progresso na história”⁹⁰⁶. “*Eu sei quem sou e o que sou visto que sou livre*”⁹⁰⁷.

e) A liberdade criativa supõe o exercício da *imaginação*⁹⁰⁸. Mostra-o, no entender do autor, o acto de idear uma meta para a própria vida e de projectar o modo de alcançá-la⁹⁰⁹. *Eu sei quem sou e o que sou visto que sou imaginativo*.

f) O homem fala, logo, como homem é *animal loquens*⁹¹⁰. Laín Entralgo chama a atenção para este ponto porque tal afirmação, «o homem fala», “não é um saber cuja posse requeira que se apele para a autocompreensão; requer, porém, a percepção do sentido que a *fala* tem para o falante, o seu «para que»”⁹¹¹. *Eu sei quem sou e o que sou visto que sou «locutor»*.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, 167-168.

⁹⁰⁷ SCH, 429.

⁹⁰⁸ Cf QH, 168.

⁹⁰⁹ *Ibidem*. Laín Entralgo não desenvolve este tema sem nos remeter novamente para a condição de *animal symbolizans*: todo o ser humano é ao mesmo tempo imaginativo, projectivo e inventor ou utilizador de *fictus* ou de signos como símbolos. Remete ainda para o que disse Xavier Zubiri sobre a relação múltipla em que o homem se encontra com a realidade do mundo visível: “percepção-a (forma *perceptos*), possui-a intelectualmente (eleva os *perceptos* a *conceitos*) e imaginativamente cria *fictos* (ficções representativas – uma palavra, uma metáfora, uma pintura, uma sinfonia, uma equação – que de modo simbólico exprimem uma visão pessoal da realidade, com a intenção de que os outros a façam sua). Graças ao ficto, puderam existir e renovar-se a arte e a ciência, e enquanto criadores ou simples utentes de *fictos* os homens comunicam entre si”. *Ibidem*.

⁹¹⁰ Cf *Ibidem*.

⁹¹¹ *Ibidem*.

g) A acção de *perguntar*, através da autocompreensão, permite, também, adivinhar o sentido que, a acção de falar perguntando, tem para quem interroga⁹¹². Nomeadamente, descobrir a sua condição de incompleto e de indigente. Pois, se assim não fosse e se assim não o sentisse, não se sentiria obrigado a perguntar⁹¹³. De tal forma é assim, que Laín Entralgo não tem dúvidas em afirmar que “o homem não se poderá entender integralmente, se não for visto – mais uma entre as suas múltiplas adjectivações – como *animal inconclusum*”⁹¹⁴. *Eu sei quem sou e o que sou visto que pergunto*.

h) O sentido do *ensimesmamento*⁹¹⁵. Se descritivamente podemos mostrar que o ser humano é capaz de ensimesmar-se, não pode deixar de se dizer que a intelecção do facto de ensimesmar-se requer a autocompreensão que nele descobre, segundo o autor, duas notas essenciais da realidade humana: primeira, que o homem ou a pessoa humana pode enfrentar-se com tudo o que não é ela, incluindo com o Deus em quem crê⁹¹⁶; e, segunda, que no seu íntimo está e opera tudo o que uma pessoa pode considerar «mais seu»: as suas crenças, as suas descrenças e as suas dúvidas, os seus amores e as suas aversões, as suas esperanças e as duas desesperanças, a sua ideia de si mesma, a sua vocação, a consciência da sua liberdade e da sua responsabilidade, a sua capacidade para pensar, sentir e querer, o impulso secreto

⁹¹² Cf *Ibidem*, 169.

⁹¹³ Cf *Ibidem*. Esta questão é tão séria para Laín Entralgo que se encontra desenvolvida em várias das suas obras. Mas mais interessante é encontrá-la como fio condutor das mesmas, adquirindo um estatuto sistemático na condução e estruturação escrita do seu pensamento.

⁹¹⁴ *Ibidem*, 169.

⁹¹⁵ Cf *Ibidem*.

⁹¹⁶ Cf *Ibidem*.

de tender e mover-se em direcção a algo, tudo isso embebido pela sensação primária e básica da cinestesia⁹¹⁷;

- i) Finalmente, é a autocompreensão que permite que cada um dos outros homens seja para mim «outro como eu» e «outro diferente de mim»⁹¹⁸.

Em conclusão, podemos dizer que, para Laín Entralgo, sem o exercício da autocompreensão, nunca o ser humano teria podido saber o que é como homem. A mesma opinião mantém-se, como se verá de seguida, quando o autor trata de entender a heterocompreensão.

4.2. A heterocompreensão

Começamos pela pergunta que Laín Entralgo formula sobre o tema: “Mas é possível, só com a explicação científica e o condutismo, dar razão suficiente do que é realmente a relação com o outro homem?”⁹¹⁹ A resposta do autor confirma a negação. Pois, segundo o autor, “sem a explicação científica da conduta do outro homem é possível uma relação verdadeiramente humana com ele”⁹²⁰. Quando se tem um amigo e se comunica com ele, não faz falta saber explicar o que esse amigo é como homem. A propósito escreve Laín Entralgo: “Tratar humanamente outro homem exige necessariamente conhecer de algum modo – em última análise, imaginar, conjecturar – o sentido das suas palavras e dos seus actos, e crer com maior ou menor grau de certeza subjectiva no sentido que lhes

⁹¹⁷ Cf *Ibidem*, 169-170.

⁹¹⁸ Cf *Ibidem*, 170.

⁹¹⁹ *Ibidem*.

⁹²⁰ *Ibidem*.

atribuímos”⁹²¹. Tomando, por exemplo, o sorriso e a saudação habitual presentes nas relações inter-humanas do quotidiano, pode-se dizer que quando são sinceros exprimem que, no seu íntimo, alguém sente alegria nesse encontro; ou, então, não passa de uma ficção ocasional ao serviço de um convénio social. O que leva o autor a questionar-se, se se está perante uma atitude de sinceridade ou de dissimulação⁹²². E uma vez que não se pode ver no íntimo da pessoa, ambas são possíveis. Logo, escreve o autor: “Não se pode ir mais longe do que *crer* com mais ou menos força e convicção numa ou noutra das duas possibilidades antes referidas – a sinceridade e a simulação”⁹²³. Sem se pretender, neste ponto, entrar em grandes argúcias, mas como advertência para a subtileza que a conduta humana comporta quanto à sua heterocompreensão⁹²⁴, vejamos este exemplo do autor sobre a intimidade de quem fala quando diz ao outro uma destas três frases: “«Creio no que me dizes» (isto é: creio que o que me dizes é verdade), ou «creio-te» (creio no que dizes, porque és tu que mo dizes), ou «creio em ti» (portanto: digas o que me disseres, crê-lo-ei)”⁹²⁵. A compreensão da conduta humana relativamente ao conhecimento do outro adquire forma de crença mútua, muito próxima da que há numa relação amorosa, seja qual for a sua índole⁹²⁶. Daí que Laín Entralgo afirme claramente que sem a heterocompreensão não seria possível a convivência humana⁹²⁷.

⁹²¹ *Ibidem*.

⁹²² Cf *Ibidem*, 171.

⁹²³ *Ibidem*.

⁹²⁴ Laín Entralgo não deixa de recorrer a Dilthey para mostrar a subtileza que comporta o conhecimento do outro. Cf *Ibidem*, 171-172.

⁹²⁵ *Ibidem*, 172.

⁹²⁶ Cf *Ibidem*.

⁹²⁷ Cf *Ibidem*, 171.

Não seria possível descrever, explicar e compreender a conduta humana se a potencialidade do dinamismo cósmico evolutivo não se actualizasse em matéria humana consciente. Vejamos como o autor a concebe, a partir do seu estruturismo dinamicista.

5. Consciência neural da personalidade

Com a consciência neural da personalidade, surge no cosmos um nível novo e um modo novo de consciência. Laín Entralgo fá-los corresponder, neste caso particular, a dois momentos diferentes da evolução humana: no primeiro caso, a consciência neural da personalidade surge no decurso da evolução filogenética, isto é, com a conversão do australopiteco em *Homo habilis*; no segundo, ela surge no decurso do desenvolvimento embriogenético, isto é, com a conversão do embrião humano em criança recém-nascida⁹²⁸. O aparecimento da consciência pessoal no cosmos deve-se, segundo o autor, “ao facto de uma estrutura dinâmica poder dizer «eu» na solidão sem palavras do seu foro íntimo e na vida com palavras da sua existência no mundo”⁹²⁹.

Laín Entralgo não procura saber neste momento o que talitativa ou metafisicamente é a consciência psicológica do homem. O seu verdadeiro problema está em indagar o que acontece no corpo humano quando ele está consciente do que pode ser humanamente⁹³⁰. Para o fazer, o autor não expõe a sua ideia de consciência pessoal sem enunciar umas quantas precisões de ordem empírica e conceptual que resumimos em cinco pontos:

⁹²⁸ Cf *Ibidem*, 213.

⁹²⁹ *Ibidem*.

⁹³⁰ Cf *Ibidem*.

Primeiro: Ser consciente de algo supõe a existência de certo grau de lucidez no psiquismo do sujeito. É a consciência como vigília, na qual pode haver muitos graus de claridade⁹³¹;

Segundo: A percepção dos conteúdos da experiência própria pode ser plenamente consciente, subliminar, subconsciente e onírica⁹³²;

Terceiro: A consciência não é «entidade» mas «actividade»; mais precisamente, «modo de actividade»⁹³³;

Quarto: O carácter intencional dos actos conscientes, o facto de ser sempre «consciência-de». Verdade que não deve ser entendida somente como nota de uma actividade psicológica, mas como nota de um todo estrutural: a consciência humana é consciência «de» uma determinada modificação na total estrutura dinâmica do homem; um «de» que pode referir-se a tal ou qual objecto do mundo exterior, «sou consciente de que o céu está nublado», ou à actividade, o estado ou a possibilidade da realidade própria, «sou consciente de que vivo, de que penso, de que posso dizer ou de que estou dizendo eu»⁹³⁴;

⁹³¹ Cf *Ibidem*. Todos os graus de claridade que podem existir entre a vigília e o sono, entre a normalidade sensorial e o coma, entre a plena lucidez e a obnubilação. Cf *Ibidem*, 214.

⁹³² Cf *Ibidem*. Subliminarmente actuam as mensagens de certas técnicas de publicidade, subconscientemente as vivências recusadas pelo sujeito desde a zona «clara» da sua consciência e oniricamente aparecem-nos nas figurações dos sonhos. Cf *Ibidem*.

⁹³³ Cf *Ibidem*. Quando dizemos «a consciência», o que nomeamos não é um ente substantivo alojado em nossa intimidade ou uma faculdade da alma, é o modo comum de se realizar certos actos ou certos processos da nossa estrutura dinâmica. Cf *Ibidem*.

⁹³⁴ Cf *Ibidem*. Nesta mesma referência, nota um, Laín Entralgo remete-nos para o pensamento zubiriano sobre este assunto que diz: “Zubiri fez notar que o carácter «de» a consciência – ser «consciência-de» – não é uma nota última da actividade consciente. «A consciência – escreve – não é primária e radicalmente consciência-de, mas que a consciência-de está fundada na consciência-em, e a consciência-em está fundada no *cum* radical, no *cum* impressivo da intelecção sentiente”. ZUBIRI, Xavier – *Inteligencia y realidad*. Apud ACP, 214.

Quinto: O homem tem ou pode ter consciência, enfim, de que «ser consciente» não esgota as possibilidades de «ser real», nem sobre a realidade de quem está consciente, nem quanto à realidade daquilo que é⁹³⁵.

Laín Entralgo responderá formulando a pergunta nos termos seguintes: quando um homem executa algum dos actos mencionados ou aludidos nessa diferente série, o que se passa, específica e individualmente, no dinamismo estruturado que ele mesmo é? Mais concisamente: o que se passa na sua realidade?⁹³⁶ A resposta do autor subdivide-se em quatro pontos que constituem os quatro modos principais da realidade da consciência: a consciência vígil, a consciência de ser dos entes reais, a consciência de si mesmo e a consciência da numinosidade.

5.1. A consciência vígil

O autor explica que esta expressão não se refere ao facto de «estar desperto» como contraposição a «estar adormecido», mas ao conteúdo da vigília enquanto tal, ao «de» pelo qual é, também ela, consciência-de⁹³⁷. Assim, partindo da afirmação que «viver é responder»⁹³⁸, Laín Entralgo dirá que no caso do ser humano trata-se de responder a estímulos que lhe manifestam a realidade que o estimula. Mais precisamente: “Viver é responder para autopossuir-se, (...), humanamente no caso do homem, mesmo na mais genial e inovadora das criações humanas”⁹³⁹. Resposta é, para o autor, a passagem do

⁹³⁵ Cf *Ibidem*, 214-215.

⁹³⁶ Cf *Ibidem*, 215.

⁹³⁷ Cf *Ibidem*.

⁹³⁸ Cf *Ibidem*, 215.

⁹³⁹ *Ibidem*.

sonho à vigília. Tal acontece de modo mais evidente quando o despertar é consequência do ruído ou da iluminação; de modo menos evidente ou velado quando são estímulos intra-orgânicos, de carácter neural e bioquímico, isto é, os que actuam sobre a substância reticular mesencefálica⁹⁴⁰. Em qualquer um destes casos, para o autor, despertar é responder.

Concebendo-a deste modo, o autor diz que a consciência vígil apresenta dois problemas. Primeiro: Saber a que despertamos quando ela surge, isto é, se a consciência é sempre «consciência-de», tem de se saber em que consiste o «de» e dizer se a sua realidade é só neural ou se a sua inteligência exige *também* a intervenção de um princípio de actividade supra-material⁹⁴¹. Segundo: O que é o despertar do homem?⁹⁴²

Respondendo a cada um destes problemas, Laín Entralgo começa por dizer que “despertar é abrir-se à experiência do mundo enquanto tal; do «meio», entendido como «mundo»”⁹⁴³. O meio humano não é só e estritamente «meio ambiente». É «mundo», entendendo por tal, “um lugar no qual tudo o que existe, sendo real, pode ser uma multidão de coisas diferentes para o sujeito que o percebe”⁹⁴⁴. Enquanto animal hipersocializado, o ser humano prescinde do recurso racional a uma realidade extra-cósmica. Por isso, para o autor, pela sua condição de dinamismo cósmico estruturado, é capaz de resolver com sucesso, se o meio não lhe for invencivelmente letal, os diversos problemas que a

⁹⁴⁰ Cf *Ibidem*.

⁹⁴¹ Cf *Ibidem*.

⁹⁴² Cf *Ibidem*, 216.

⁹⁴³ *Ibidem*, 215 - 216.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, 216. Laín Entralgo define o homem também como animal pan-ecológico, uma vez que possui a capacidade de converter em própria «casa» qualquer meio que não o aniquile biologicamente. Cf *Ibidem*.

hiperformalização pode apresentar-lhe⁹⁴⁵. Só desta maneira, para o autor, é possível entender a posição do homem no cosmos e a sua diversa e ilimitada aventura dentro dele⁹⁴⁶.

Para responder à segunda questão, colocada pelo próprio autor, vejamos o que ele diz sobre o entendimento que tem do despertar do homem. O despertar humano é, para o autor, “a abertura à percepção do mundo enquanto tal; o mundo como pressuposto e condição para adquirir consciência de cada um dos entes que o compõem, não como seu receptáculo vazio”⁹⁴⁷. Se, para Laín Entralgo, a condição da existência humana é «estar-no-mundo»⁹⁴⁸; se o viver do homem requer e produz um «mundo humanamente vital»⁹⁴⁹, logo, o «de» da consciência vígil, aquilo a que estar desperto nos abre, é antes de mais essa condição primária do real, graças à qual tudo o que nos rodeia é «mundo»⁹⁵⁰. Isto é, o conjunto ordenado de coisas reais que para nós são, podendo ser uma multidão de coisas diferentes⁹⁵¹. Assim sendo, escreve Laín Entralgo: “Despertar é sentir a confluência entre a cognoscibilidade física do mundo a que despertamos e a emergência da luminosidade mental (...) que nos permite perceber e conhecer o que o mundo é”⁹⁵². Em suma: a consciência vígil do homem é *primariamente* consciência da realidade do mundo.

⁹⁴⁵ Cf *Ibidem*.

⁹⁴⁶ Cf *Ibidem*.

⁹⁴⁷ *Ibidem*, 216-217.

⁹⁴⁸ Como ensinou Heidegger: *In-der-Welt-sein*. Cf *Ibidem*.

⁹⁴⁹ Como tinha ensinado Husserl: *Lebenswelt*. Cf *Ibidem*.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, 217.

⁹⁵¹ Cf *Ibidem*, 217.

⁹⁵² *Ibidem*. Não deixamos de anotar a importância que o autor dá à intervenção do sistema nervoso central na génese e na estrutura da vigília. Por isso, deixamos aqui a problematização que o autor faz sobre o assunto: “Mas o seu papel nessa génese e nessa estrutura, é determinante ou só instrumental? Limita-se a oferecer a

5.2. A consciência de ser dos entes reais

Para Laín Entralgo, é o despertar da consciência vígil do homem que o põe diante da realidade do mundo. Entendo por mundo “o «todo» unitário das coisas em que a conjugação de duas luminosidades, a física do mundo e a mental da nossa existência, permite conhecer como entes, mas não como entes unívoca e invariavelmente determinados, senão como possíveis modos de ser amplamente diversos entre si”⁹⁵³. Recorrendo a Xavier Zubiri, o autor sintetiza-o, dizendo: “A coisa-realidade (...) pode ser coisas-sentido muito diversas”⁹⁵⁴. Esta é uma das notas, segundo o autor, pela qual a consciência neural da personalidade se distingue essencialmente da consciência neural da individualidade. Como escreve Laín Entralgo, ser pessoa é, entre outras coisa, “ter consciência da diversa possibilidade do real”⁹⁵⁵. As coisas do mundo estão diante de nós para que a nossa actividade intelectual, volitiva e afectiva as converta em entes, isto é, em objectos reais cujo modo de ser está determinado pela nossa relação com elas⁹⁵⁶. Segundo o autor, este processo compreende duas acções rapidamente sucessivas: “A percepção da coisa em questão (um objecto visível ou tangível, um som) e a «entificação» do *percepto*, isto é, a

um ente superior, chame-se alma, espírito, mente ou psique, os dados necessários, mas insuficientes, para que na realidade e na vida do homem surja a consciência vígil, e para que a vontade da pessoa possa influir na marcha do ritmo sonho-vigília? Ou, pelo contrário, é só o sistema nervoso central o que produz e vive a consciência vígil e que influi – retro-influi – sobre esse ritmo? As razões anteriormente expostas para recusar a concepção dualista da realidade humana, bastam, creio, para responder negativamente à primeira dessas duas interrogações e afirmativamente à segunda”. *Ibidem*, 218.

⁹⁵³ *Ibidem*.

⁹⁵⁴ *Ibidem*, 218-219. Por exemplo, uma cana pode ser para quem a percebe um caule num canavial, bastão de apoio, brinquedo, objecto para açoitar, bastão de mando, cem coisas mais.

⁹⁵⁵ *Ibidem*, 219.

⁹⁵⁶ Cf *Ibidem*.

tomada de consciência do que então é e significa para nós”⁹⁵⁷. O que levará o autor a dizer: “Ser consciente das coisas do mundo é ter por sua vez consciência «de»(a) sua realidade e consciência «de»(a) sua significação”⁹⁵⁸.

Mas, para o autor, o problema começa, como no caso da consciência vígil, quando se trata de explicar a percepção de uma coisa, isto é, a consciência da sua imediata realidade e da sua possibilidade vária. Por isso, não deixa de formular as questões que conduzem muitas vezes o pensamento do autor: “Será necessário apelar para a actividade de um princípio supracerebral e supra-material, ou é possível conceber de um modo inteiramente cerebral o nível humano do fenómeno perceptivo?”⁹⁵⁹ E se se opta por responder afirmativamente ao segundo termo da interrogação, pergunta ainda o autor: “Como neste caso, serão simultaneamente cumpridos o «princípio da cognoscibilidade» e o «princípio de enigmaticidade», ambos inerentes à intelecção do «todo» das estruturas físicas?”⁹⁶⁰ Resposta que será dada pelo autor no final deste capítulo.

5.3. A consciência de si mesmo

A consciência humana, segundo o autor, atinge o seu ápice como auto-consciência ou consciência de si mesmo, porque a condição pessoal da nossa realidade alcança um dos seus mais altos modos de expressão humanos quando empregamos conscientemente o

⁹⁵⁷ *Ibidem*.

⁹⁵⁸ *Ibidem*. Referindo-se, a título de exemplo, à consciência visual de um objecto, este leva consigo a rápida, quase instantânea sucessão dos seguintes momentos: recepção de um estímulo químico-eléctrico, formação de uma mensagem-símbolo, atenção maior ou menor sobre ele, conservação da imagem, interpretação do seu sentido na situação em que se encontra o sujeito preceptor/perceptor, com a conseguinte adição do sentimento, agradável ou desagradável, que a consciência desse sentido suscita. Cf *Ibidem*, 220.

⁹⁵⁹ *Ibidem*, 221.

⁹⁶⁰ *Ibidem*.

pronome «eu». Pronome que para Laín Entralgo só é uma das notas mais inequívocas da especificidade do ser humano⁹⁶¹. Escreve a este propósito o autor: “Só o homem pode sentir-se «eu» e dar conta da sua realidade dizendo «sou eu»”⁹⁶². Nota que ele considera universalmente admitida e a mais certa⁹⁶³.

Mas para que o homem possa dizer «eu», Laín Entralgo considera que se deve saber, na sua integridade, o que é o organismo humano e o que nele sucede quando conscientemente diz «eu». Ora, partindo deste pressuposto, o autor pensa ser necessário considerar com atenção um facto da experiência e um problema paleontológico: a rudimentar auto-consciência do chimpanzé; e a conjectura do que tinha de ser a auto-consciência do homem antes de existir a linguagem entre os seus modos de expressão⁹⁶⁴.

Admitindo que a diferença entre a conduta dos australopitecos e a dos *Homines habiles* era qualitativa e essencial, não meramente quantitativa e gradual, pergunta o autor: em que pôde consistir, a que sem dúvida existiu, entre a actividade neurobiológica de uma e outra espécie?⁹⁶⁵ A resposta do autor resume-se a dizer que a conduta do australopiteco era devida a um conjunto de processos do seu cérebro, e só a ele⁹⁶⁶. Tal como já tinha dito da realidade do chimpanzé, a do australopiteco não foi senão dinamismo energético e

⁹⁶¹ Cf *Ibidem*.

⁹⁶² *Ibidem*.

⁹⁶³ Cf *Ibidem*.

⁹⁶⁴ Cf *Ibidem*.

⁹⁶⁵ Cf *Ibidem*, 222.

⁹⁶⁶ Cf *Ibidem*.

materialmente estruturado⁹⁶⁷. Mas o mesmo não se poderá dizer, segundo o autor, da realidade do *Homo habilis*. Para explicar a diferença qualitativa, essencial, entre a conduta deste e a dos seus progenitores, também não será necessário ter de admitir a actividade de um princípio imaterial⁹⁶⁸. Referencia as duas respostas actualmente possíveis, a dualista, para a qual «essa hipótese é necessária», a materialista intransigente, para a qual «essa hipótese é inútil», porque a nossa mente chegará a explicar bioquímica, física ou computacionalmente o que no cérebro sucede quando o homem tem consciência de si. Refere ainda uma terceira, a sua, que ele considera ser um *tertium quid superans*: “Proponho, «a consciência de si é uma propriedade sistemática do peculiar dinamismo estruturado que é o homem, cuja realidade é para nós assintoticamente cognoscível e ultimamente enigmática»”⁹⁶⁹. Neste ponto, Laín Entralgo lembra que o seu verdadeiro problema está em saber até onde se chegou, nesta segunda metade do século XX, na penetração cognoscitiva da consciência⁹⁷⁰. Por outro lado, para se entender rigorosamente o que em essência é a consciência de si mesmo, é preciso considerar – conjecturar, melhor – o que essa consciência pôde ser com anterioridade à sua expressão mediante a linguagem⁹⁷¹.

⁹⁶⁷ Cf *Ibidem*.

⁹⁶⁸ Cf *Ibidem*. Pergunta o autor se, para explicar a diferença qualitativa, essencial, entre a conduta deste e a dos seus progenitores, deve admitir-se a actividade de um princípio imaterial? Cf *Ibidem*.

⁹⁶⁹ *Ibidem*.

⁹⁷⁰ Cf *Ibidem*.

⁹⁷¹ Cf *Ibidem*. Diz o autor que conscientes ou não disso, quase todos os psicólogos e neurobiólogos falam da autoconsciência segundo o que ela é desde que o homem, em virtude de um processo evolutivo intra-específico, em cuja determinação se combinaram o nível biológico alcançado pelo género *Homo*, a pressão do meio físico e a influência da cultura já adquirida, possuiu um cérebro e um aparelho fonador que lhe permitiram a paulatina conversão do grito em palavra. Cf *Ibidem*, 222-223.

Na resposta do autor, articulam-se dois momentos: a) A consciência de si mesmo a que chegam os mais inteligentes dos chimpanzés, o «de» dessa consciência, quanto à particular individualidade do sujeito; portanto, à sua imagem física, ao seu aspecto como indivíduo da espécie zoológica a que pertence⁹⁷²; b) Essencial e qualitativamente distinta dela, a consciência humana, anterior à posse da linguagem, era já «consciência-de(a)» condição pessoal do sujeito. E, conseqüentemente, da possibilidade de ser, com a sua imagem física individual, coisas muito diversas entre si. Enquanto testemunho da relação do indivíduo com o seu mundo, fundamento biológico da autoconsciência, seja ou não expressa pela palavra «eu». Exemplo que se encontra manifestamente numa análise mental da primeira das actividades humanas de que temos notícia: a invenção e a fabricação das pedras talhadas⁹⁷³.

Em conclusão, podemos resumir o tema lainiano da «consciência de si mesmo» em três pontos para compreendermos definitivamente o que leva o autor a poder dizer conscientemente: «eu sou o meu corpo» ou «o meu corpo: eu»⁹⁷⁴. Vejamos como.

⁹⁷² Cf *Ibidem*, 223.

⁹⁷³ Cf *Ibidem*.

⁹⁷⁴ Esta exposição sumária e sistematizada do autor justifica-se pelo problema levantado por M. Yela nos termos que Laín Entralgo apresenta relacionado com o capítulo «Mi cuerpo: yo» do seu livro *Cuerpo y alma*. Escreve o autor: “Num artigo recente («Yo y mi cuerpo», 1994), M. Yela comenta amistosamente o capítulo «Mi cuerpo: yo» do meu livro *Cuerpo y alma*, procura compreender o facto da consciência de si à luz da sua ideia precisa da conduta humana - «quando temos consciência de algo, o consciente é uma nota da acção física da conduta, enquanto é significativa para o sujeito» - e resume a sua atitude diante do problema nestes dois textos: «Eu não me identifico com o meu corpo, eu não sou uma coisa, ainda que certamente seja corpóreo; sem o corpo, não sou um eu, nem um alguém, mas esse alguém que sou não se reduz a um corpo ou coisa, não se identifica com o que sou»; sou «um eu com as coisas que não é coisa, que é um quem, um alguém, que no seu trato com a sua circunstância se vai descobrindo, inventando e fazendo a si mesmo»”. *Ibidem*, 224. Nesta mesma citação, nota um, remete ainda o leitor para a bibliografia seguinte: M. Yela – *Idea del «yo ejecutivo»*) e Marías – *Antropología metafísica («qué» y «quién»)*.

Primeiro: O autor não concebe o corpo *vivente* do homem como *coisa*. Para ele, o ser humano é um dinamismo estruturado, *tertium quid* físico e metafísico entre o que chamamos «matéria» e o que chamamos «espírito», e actualmente, a única ideia capaz de superar o dilema espírito-matéria que desde a cristianização do dualismo platónico inexoravelmente gravitou sobre a antropologia do Ocidente⁹⁷⁵. Nem o conceito de matéria, tal como foi entendido nos últimos três quartos do século XX, nem o conceito tradicional de espírito servem para compreender o que é o homem⁹⁷⁶. Em definitivo, para o autor, o homem é dinamismo estruturado como ser humano⁹⁷⁷.

Segundo: O ser humano é um dinamismo estruturado ao qual, como propriedade sistemática essencialmente inovadora, pertence o facto de sentir-se consciência pessoal de si mesmo antes de adquirir a nota da linguagem e a nota de poder dizer «eu» para expressar a sua realidade como pessoa, desde que a fala se constituiu no seu meio mais próprio de expressão⁹⁷⁸.

Terceiro: Consequentemente, o ser humano não é «pessoa» que não se identifica com a sua «natureza», é «natureza pessoal»; e é-o nos termos anteriormente apontados⁹⁷⁹. Explicando melhor esta sua ideia, escreve Laín Entralgo: “Desde que chegou a ser *Homo sapiens*, o homem é uma estrutura dinâmica capaz de declarar a sua essencial condição de pessoa dizendo «eu»”⁹⁸⁰. Mas, a pergunta que intelectualmente o persegue e o conduz,

⁹⁷⁵ Cf *Ibidem*.

⁹⁷⁶ Cf *Ibidem*.

⁹⁷⁷ Cf *Ibidem*.

⁹⁷⁸ Cf *Ibidem*.

⁹⁷⁹ Cf *Ibidem*.

⁹⁸⁰ *Ibidem*.

permanece: até onde se chegou na inteligência científica desse enigma medular que é a estrutura dinâmica do ser humano?⁹⁸¹

5.4. A consciência da numinosidade

Não queremos deixar de registrar este tema, uma vez que está intimamente relacionado com o tema da crença, muito desenvolvido por Laín Entralgo, e fundamental para a compreensão da sua ideia de ser humano: a aspiração à infinitude pelo ente humano finito⁹⁸². Por obra do cérebro, os homens vivem, por sua vez, na realidade e no limite das suas possibilidades. Nessa dupla vivência tem o seu fundamento a consciência da numinosidade. Diante da possibilidade do infinito e absoluto, o nosso corpo é impulso, não barreira⁹⁸³. Para Laín Entralgo, a construção D'Aquilli, é o primeiro passo para uma concepção neurobiológica da religiosidade entendida como dimensão constitutiva da existência humana⁹⁸⁴. Um primeiro passo promissor e significativo no vertiginoso empenho da ciência e da filosofia do nosso século para a compreensão do corpo e da pessoa. Que, para Laín Entralgo, é um rasgo essencial da vida pessoal. A realidade é, ou a simples possibilidade, esse modo de sentir a vida a que chamou «consciência da numinosidade». Com ela, a percepção consciente e inconsciente da realidade passa do

⁹⁸¹ Cf *Ibidem*, 225.

⁹⁸² Nos recentes estudos de C. Laughlin e E. G. d'Aquilli foi proposta uma tese que zubirianamente se poderia denominar, escreve o autor, «neurofisiologia da religião»: “Uma razoável concepção do que sucede no cérebro do homem quando por via da experiência, não da simples especulação, descobre o fundamento transcendente e vivificante da sua própria realidade e da realidade do mundo”. *Ibidem*.

⁹⁸³ Cf *Ibidem*.

⁹⁸⁴ Cf *Ibidem*.

domínio do saber ao domínio do crer, e a vida pessoal do homem completa-se com uma actividade complementar do saber e não menos essencialmente humana que ela⁹⁸⁵.

6. A consciência, fenómeno cósmico

Perguntar pelo sentido do surgimento da consciência, do seu «para quê» teleológico, digamos assim, dentro da evolução da biosfera terrestre, para o autor, tal pergunta não merece uma resposta positiva. Laín Entralgo admite que a resposta a este problema não pode ser unívoca quando a consciência se refere à individualidade do ser *vivente*, seja este ameba ou chimpanzé. O sentido de ser consciente consiste na conservação do indivíduo e da espécie, ainda que esta, em última instância, se encontre destinada à extinção ou à mutação evolutiva. No entanto, não se pode afirmar racionalmente que a aparição e a perduração dessa consciência tenham algum sentido dentro da total evolução do cosmos. Que a aparição e a perduração do cosmos tenham em si mesmas sentido, é questão cuja resposta não pertence à actividade do saber, senão à do crer. Por si mesma, a nossa ciência e a nossa razão não podem dizer nada conclusivo acerca desse problema⁹⁸⁶.

Esta mesma ideia do autor pode ser aplicada à consciência humana. Escreve: “Que a existência da humanidade, entendida como género humano, tenha ou não tenha sentido dentro da total evolução do cosmos, continua e continuará sendo matéria de crença e não de ciência”⁹⁸⁷. O segundo sentido da resposta, isto é, o seu «para quê» teleológico,

⁹⁸⁵ Cf *Ibidem*, 227.

⁹⁸⁶ Cf *Ibidem*, 228. Laín Entralgo diz que conceber um «fim de mundo» à maneira medieval do *Dies irae*, ou como teilhardiano «ponto Ómega», ou como inexorável redução ao nada, é matéria de crença, não de ciência. Cf *Ibidem*.

⁹⁸⁷ *Ibidem*.

encontra-o o autor no simples existir humano: “(…), a existência de cada homem tem sentido para ele, mesmo depois de ter sustentado apodicticamente que a vida humana é «uma paixão inútil», (...), ninguém poderá duvidar. Tenha ou não sentido cósmico, o que como pessoa faça tem sentido para mim”⁹⁸⁸. Consequentemente, conclui o autor, para que o ser humano existisse era condição necessária a prévia existência de seres dotados de consciência individual, para que o ser humano pudesse dar razão da sua vida, logo, tem sentido a aparição e a perduração cósmica do modo individual da consciência⁹⁸⁹.

Mas, só quando chega a ser, na sua evolução, *Homo sapiens sapiens*, primeiro com mente mítica e depois de modo mais racional, o homem procurou compreender o sentido da totalidade do cosmos⁹⁹⁰. Neste esforço descobriu as constantes físicas universais, os princípios da termodinâmica e as leis electromagnéticas, e ainda o que desde o *big-bang* tem sido e segue sendo a evolução cósmica. Só assim o homem tem podido ser o homem que actualmente é. E que Laín Entralgo explica desta maneira: “Um ser vivo que a partir de si mesmo se sente movido a perguntar pelo que é o mundo e pelo que ele mesmo é. «Princípio antrópico» tem sido chamado a esta consoladora descoberta dos astrofísicos”⁹⁹¹. Sintetizando esta ideia, dirá Laín Entralgo: “Por ser o que é e como é, a consciência humana dá sentido ao cosmos, e, qualquer que seja o modo de interpretá-lo, este é o sentido da sua emergência na dinâmica evolutiva da realidade”⁹⁹². Porque concebe deste modo a consciência humana, Laín Entralgo poderá afirmar que o homem não ocupa

⁹⁸⁸ *Ibidem*, 228-229.

⁹⁸⁹ Cf *Ibidem*.

⁹⁹⁰ Cf *Ibidem*, 229.

⁹⁹¹ *Ibidem*.

⁹⁹² *Ibidem*.

realmente o centro do universo; é um minúsculo, quase infinitesimal e marginal na imensidade do espaço cósmico⁹⁹³; mas diz também que, virtualmente, por obra da sua capacidade cognoscitiva, no centro do universo se situa quando dele dá razão científica e filosófica⁹⁹⁴.

Para concluir este ponto da reflexão sobre a consciência, fenómeno cósmico, resumiremos, agora, a ideia que Laín Entralgo tem da realidade, da actividade e da significação da consciência humana que o autor reduz a dois pontos principais: ao enigma e à realidade da consciência.

Para ele, a consciência humana, tal como hoje a conhecemos, é o mais alto nível das formas de actividade consciente aparecidas na evolução da biosfera terrestre. Escreve o autor: “A sua novidade, em relação às suas anteriores, é qualitativa e essencial, enquanto propriedade sistemática do dinamismo estruturado que constitui a realidade do homem”⁹⁹⁵. Por ser assim constituída, poderá dar razão explicativa e exaustiva de como o todo da estrutura dinâmica do homem se torna consciência pessoal? Laín Entralgo não é tão optimista ao ponto de acreditar em tal possibilidade. Por isso, responde que, no seu entendimento, não. Porque, como em todas as estruturas físicas acontece, a realidade do seu todo é “constitutivamente enigmática; é, precisando mais, um enigma somente cognoscível assintoticamente”⁹⁹⁶. Como propriedade sistemática de um dinamismo

⁹⁹³ Cf *Ibidem*.

⁹⁹⁴ Cf *Ibidem*.

⁹⁹⁵ *Ibidem*, 230.

⁹⁹⁶ *Ibidem*. Dá o exemplo seguinte para entendermos melhor: “As equações de Maxwell, por serem tão portentosas, não nos dizem o que são em si mesmas a electricidade e o magnetismo, senão como se comporta eléctrica e magneticamente a matéria. Inequivocamente o demonstra o facto de que os físicos, teóricos ou práticos, tenham conseguido penetrar assintoticamente no conhecimento do que a electricidade e o

estruturado, o próprio do ser humano, a consciência humana é um enigma assintoticamente cognoscível⁹⁹⁷. Para Laín Entralgo, quando a razão humana trata de conhecer ou se enfrenta com ultimidades, isto é, quando o que intenta é conhecer as coisas em si, normalmente, tem de optar entre dois termos: ou “a esperança irrealizável de um futuro utópico”⁹⁹⁸; ou “a atribuição de um carácter ultimamente enigmático à realidade”⁹⁹⁹.

Assim, para o autor, a consciência humana é uma das actividades próprias do nível alcançado por uma determinada estrutura dinâmica, a do nosso corpo, dentro da total evolução do dinamismo cósmico. Actividade pela qual a estrutura se apercebe da sua própria realidade e da realidade do mundo, podendo tornar a sua vida de um modo pessoal e, dentro dos limites inerentes à sua condição finita, possuir-se a si mesma e engendrar o que está para além dela¹⁰⁰⁰. Consequentemente, Laín Entralgo não deixa de sublinhar que o

magnetismo são, como que modos da actividade da matéria. Porque a essência da matéria é ultimamente enigmática, nunca se acabará a história da física. *Mutatis mutandis*, outro tanto se pode dizer da biologia molecular como explicação científica do fenómeno da vida”. *Ibidem*, 230.

⁹⁹⁷ Cf *Ibidem*.

⁹⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹⁹ *Ibidem*. Utopia e enigmaticidade que o autor explica dizendo que será sempre utopia irrealizável, porque, como o curso da história do pensamento tem vindo a demonstrar, a realidade segue sendo para o homem um enigma insondável; se se quer um mistério. O último será sempre incerto, e o certo será sempre penúltimo. A verdadeira grandeza ética e intelectual do homem consistirá, pois, mais em mover-se assintoticamente para a intelecção do ultimamente enigmático, creia ou não no possível valor trans-histórico de tal empenho, que em conceber utopias irrealizáveis acerca das suas próprias possibilidades. Ética e intelectualmente, acerca da utópica ilusão de Sísifo, estará sempre o trabalho criador do *Homo viator*. Cf *Ibidem*. Não é por acaso que a proposta antropológica de Laín Entralgo se firme no propósito, ainda que nem sempre assintoticamente, de se aproximar intelectual e razoavelmente a esse enigma radical da realidade. Porque para o autor, a razoabilidade de uma tese é a que melhor satisfaz ou concorda com o que a realidade em questão mostra aos olhos do observador e a que na situação concreta em que se a propõe afirmem a ciência e a filosofia. Cf *Ibidem*, 231.

¹⁰⁰⁰ Cf *Ibidem*, 231-232.

sujeito agente dessa actividade é a própria estrutura na sua totalidade, mas “centralizada na particular estrutura funcional do cérebro e por ele regida”¹⁰⁰¹.

Falando da peculiaridade dos actos mentais, o autor escreve o que pensa sobre os mesmos por contraposição ao que pensa o mentalismo¹⁰⁰²: os actos mentais, enquanto preponderantemente psíquicos, dependem dos métodos, introspecção e compreensão, com que necessariamente devem ser detectados, não, reforça ele, que sejam obra de uma mente não corporal. Pode e deve falar-se, sim, de actos mentais. Mas não, esclarece o autor, de uma mente como imaterial e supercerebral enquanto princípio constitutivo da realidade do homem¹⁰⁰³. Escreve: “Como «a» consciência é produto da substantivação dos actos conscientes, «a» mente o é da substantivação dos actos mentais. D(e) «a mente» deve dizer-se o que d(e) «a consciência» disse W. James: «que não é entidade, senão modo de actividade»¹⁰⁰⁴.

A nota diferencial da consciência em relação a todas as outras formas de consciência que lhe são anteriores é o seu carácter de pessoa individual: cada homem é um indivíduo dentro da espécie ou subespécie do *Homo sapiens sapiens*. Mas é-o transcendendo-o como

¹⁰⁰¹ *Ibidem*, 232. Não só ela. Laín Entralgo entende que também os dinamismos muscular, cardíaco e hepático têm nela parte, como demonstra o facto da cinestesia. Cf *Ibidem*.

¹⁰⁰² Escreve Laín Entralgo: “Afirmam os mentalistas que os actos mentais não podem ser entendidos como actividades do cérebro pelo seu carácter imediato (a evidência e a decisão, por exemplo, são subitâneas [que se sucedem de maneira súbita ou repentina] e não processuais), a sua não espacialidade (frente à necessária espacialidade dos processos cerebrais) e a sua intencionalidade (o facto de encontrar-se essencialmente «referidos a»). Mas nem a evidência nem a decisão são actos rigorosamente instantâneos (assim o demonstram as descobertas de Kornhuber e de Roland; aquele estudando a electrofisiologia cortical das decisões motoras, este medindo a intensidade do fluxo sanguíneo local), nem pode afirmar-se, salvo se cartesianamente se confesse a oposição essencial entre a *res cogitans* e a *res extensa*, que os actos mentais nada têm que ver com o espaço, nem pode ser ignorado que é consciência-de a actividade cerebral e não mental do chimpanzé quando conhece os seus semelhantes e se conhece a si mesmo. Não”. *Ibidem*, 232-233.

¹⁰⁰³ Cf *ibidem*, 233.

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*.

pessoa, isto é, sendo um indivíduo dotado de intimidade, liberdade e inteligência abstracta e simbólica que traduz a sua específica individualidade¹⁰⁰⁵. Para Laín Entralgo, a consciência é pessoal não porque um só indivíduo a possua, mas porque cada indivíduo humano a possui de um modo pessoal e intransferível¹⁰⁰⁶. Mais, diz o autor, se a consciência humana, enquanto «consciência-de», é percepção da realidade de si mesmo e do mundo, a sua condição pessoal torna-se patente neste duplo facto: que a autoconsciência se refere, simultaneamente, ao que o ser humano já tem de si próprio e às mil e umas possibilidades distintas de ser ele mesmo, se está saudável, até a pessoa mais velha sabe que pode ser coisas diferentes, além de continuar a ser o que era; e que a consciência das coisas do mundo está referida, de modo simultâneo, ao que diante dele realmente estão sendo, a realidade da árvore que estou a ver, ou seja, a árvore como «coisa-realidade»; e a ilimitada série de coisas que, como «coisas-sentido», podem ser todas as que no seu mundo percebe: a árvore pode ser objecto botânico ou poético, utensílio em mil formas distintas¹⁰⁰⁷.

Concluindo o tema da consciência humana, podemos resumi-lo nos seguintes pontos tal como o autor a concebe e a compreende: 1) Empiricamente estudado, o cérebro é um conjunto de elementos materiais, moléculas, células de diverso género, módulos, redes, circuitos neurais, processos biomoleculares e eléctricos, contínua e ocasionalmente actuantes entre si; com o qual a sua função própria, local ou globalmente concebida, se

¹⁰⁰⁵ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁰⁶ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁰⁷ Cf *Ibidem*, 233-234.

tornaria a combinação espaço-temporal da actividade desses múltiplos elementos¹⁰⁰⁸;

2) Uma adequada adaptação da teoria matemática dos conjuntos poderia ser o instrumento formal para entender racionalmente a função do cérebro. Este proceder é cientificamente fecundo, mas intelectualmente insuficiente. O enigma subjacente a todas as formas da actividade cerebral, a consciente, a memorativa, a intelectual, a imaginativa, a volitiva, consiste em que todas elas são manifestações particulares de um dinamismo cósmico: o que desde a sua origem preside e rege a evolução do universo, ocasionalmente realizado na sua etapa evolutiva a que chamamos «corpo humano»¹⁰⁰⁹. Só deste modo, considera o autor, se pode aproximar intelectivamente do enigma de um cosmos que adquire sentido na consciência pessoal do homem, independentemente do modo filosófico de entender esse facto. Só assim, pensa o autor, se poderá penetrar com ambição intelectual no enigma particular da nossa consciência: “Ser uma das formas de actividade de uma estrutura dinâmica, o nosso cérebro, no qual o total e fundamental dinamismo do cosmos chegou a ser actualmente o nível supremo. Dinamicismo como *tertium quid* entre o dualismo e o materialismo (...)”¹⁰¹⁰.

6.1. O enigma da consciência

Como tantas vezes repete, Laín Entralgo considera que a realidade da consciência é para a mente humana um verdadeiro enigma quando se coloca com seriedade o problema

¹⁰⁰⁸ Cf *Ibidem*, 234.

¹⁰⁰⁹ Cf *Ibidem*, 235.

¹⁰¹⁰ *Ibidem*.

de saber o que efectivamente é: quer pela sua condição evolutiva quer por analogia¹⁰¹¹. Como repete em muitos outros casos, o cosmos, no seu conjunto e em cada um dos entes que o compõem, vivos ou não, é ultimamente enigmático¹⁰¹². Só mediante a ciência e a filosofia, a inteligência humana pode aproximar-se do seu conhecimento de um modo mais profundo e razoável, mas não passa daí¹⁰¹³.

Para Laín Entralgo, quando se está diante de ultimidades, a mente humana vê-se forçada a optar entre dois termos: a utopia, a esperança irrealizável no conhecimento futuro¹⁰¹⁴; e o enigma ou mistério, isto é, a tendência para atribuir carácter ultimamente enigmático à realidade, qualquer que seja a forma sob a qual ela se apresente¹⁰¹⁵. Como gosta de repetir, «o último será sempre incerto, e o certo será sempre penúltimo»¹⁰¹⁶, isto é,

¹⁰¹¹ Por analogia com os outros seres que são conscientes desde a amiba até ao chimpanzé. Cf IH, 150.

¹⁰¹² Cf *Ibidem*.

¹⁰¹³ É tão profundamente histórica esta sua convicção que não deixa de citar criticamente aqueles que pensam ser possível chegar ao conhecimento último da realidade: «O eminente psicólogo e filósofo J. B. Searle escrevia há poucos anos: «O mistério da consciência é hoje aproximadamente o que era o mistério da vida antes da biologia molecular ou o mistério do electromagnetismo antes das equações de Maxwell. A consciência parece misteriosa porque não conhecemos como opera o sistema neurofisiologia/consciência; um conhecimento adequado de como o faz eliminaria tal mistério. Mais ainda: o facto de se poder conceber como possibilidade que certos estados do cérebro possam não causar os estados correspondentes de consciência, simplesmente depende da nossa ignorância acerca do modo como opera o cérebro». Perante esta posição, o autor responde assim: “Discordo de tão ilustre opinião. As equações de Maxwell são, sem dúvida, portentosas. Repetindo as palavras de Goethe, o grande físico Boltzmann perguntava-se diante delas: «Quem é o deus que escreveu estes signos?» Mas essas equações, tão importantes para dar razão do electromagnetismo, dizem-nos, por acaso, o que é a matéria, realidade de que a electricidade e o magnetismo são expressão parcial? Século e meio depois de Maxwell as formular, os físicos e os filósofos andam às voltas com o enigma do que em si mesmo seja esse ente multiforme a que damos o nome de «matéria». Outro tanto poderia dizer-se do que a respeito da amiba e do cérebro humano ensina a biologia molecular”. *Ibidem*, 151.

¹⁰¹⁴ Diz o autor que a meta dessa utopia é inalcançável, assim o demonstra claramente o facto de que existia e continua a existir uma história do pensamento. Cf *Ibidem*.

¹⁰¹⁵ Cf *Ibidem*. Recorda o autor a este propósito que desde os pré-socráticos até hoje os filósofos sempre procuraram uma resposta definitiva para a pergunta sobre o que é a realidade, e não parece que tal intento possa ter fim. Aristóteles escreveu expressamente que os homens nunca deixarão de perguntar-se pelo ser. Cf *Ibidem*.

¹⁰¹⁶ Cf *Ibidem*.

as perguntas últimas, referem-se àquelas em que se pergunta pelo que a coisa é em si mesma; as perguntas penúltimas são aquelas a que se responde com certeza sobre as notas sistemáticas ou estruturais. Aquelas tentam responder a questões de ordem metafísica e estas às de ordem física.

Insistir na radical enigmaticidade da realidade não equivale, para o autor, a declarar inútil a tentativa de a penetrar intelectualmente. Para Laín Entralgo, “a verdadeira grandeza intelectual do homem e uma parte da sua grandeza ética encontram-se no esforço de caminhar para o conhecimento progressivo do real e do enigmático. Acredite ou não na possibilidade meta-histórica de alcançar a sua meta. Ética e intelectualmente, o trabalho criador do *Homo viator* será sempre superior à esforçada, mas utópica ilusão de Sísifo¹⁰¹⁷.

Ora, é aqui que Laín Entralgo quer chegar: ao verdadeiro enigma da consciência.

Escreve:

“Na consciência humana, modo supremo do fenómeno biológico da percepção/*percatación* do real, tem uma das suas propriedades sistemáticas a estrutura dinâmica que na evolução do cosmos é o homem; propriedade cujo sujeito agente é a totalidade dessa estrutura, uma vez que também a cinestesia tem parte na percepção da realidade própria, mas anatómica e funcionalmente centralizada no cérebro. A actividade cerebral, em consequência não é o instrumento somático de uma alma espiritual capaz de autoconsciência e não consciente por si mesma, é realmente a consciência. Como? Aqui está o enigma”¹⁰¹⁸.

Laín Entralgo responde dizendo que a consciência resulta da actividade cerebral. Para se compreender que seja assim, o autor, recorda a sugestão de P. S. Rose que incitava os pensadores a distinguir os conceitos de «causa» e de «correlação entre níveis de explicação». Laín Entralgo cita-o nestas palavras:

¹⁰¹⁷ Cf *Ibidem*, 152.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*.

“«Estados bioquímicos especiais correspondem-se com aspectos da conduta também especiais, não porque a bioquímica seja causa da conduta, mas porque é a conduta vista em um nível de análise diferente e expressada numa linguagem também diferente. Conexões sinápticas modificadas não são a causa da memória, são a memória. O disparo dos neurónios do hipotálamo e de outras regiões do cérebro não é causa da fome, é a própria fome»”¹⁰¹⁹.

Tese que, para Laín Entralgo, só é aceite pelos dualistas e pelos mentalistas quando aplicada apenas para explicar a conduta, a memória, a fome e a consciência do chimpanzé, mas recusada quando totalmente aplicada ao caso do homem¹⁰²⁰. Ora, Laín Entralgo não entende assim e responde desta maneira:

“A peculiaridade dos actos mentais, enquanto preponderantemente, não exclusivamente, psíquicos, depende dos métodos com que podem e devem ser detectados, a introspecção, a compreensão e deles apenas temos os conceitos para expressar os seus resultados, não que sejam obra de uma mente não corporal. Pode e deve falar-se, sim, de actos mentais, mas não de uma mente «contra-distinta» do corpo. Da «mente» deve dizer-se o que da «consciência» disse W. James, que não é entidade, senão modo de actividade; ou o que reiteradamente escreveu Zubiri, que é uma abusiva e errónea substantivação dos actos chamados mentais. Actividade, acrescento eu, da unitária realidade estrutural a que pertencem tanto a operação cerebral que chamamos «consciência» como a operação gastrointestinal a que damos o nome de «digestão»”¹⁰²¹.

Assim, Laín Entralgo poderá dizer que a consciência humana não se singulariza por ter como sujeito agente a alma espiritual de cada indivíduo humano, mas por uma propriedade específica da estrutura dinâmica do homem, a sua condição de «pessoa», que consiste agora num «poder ser» e num «poder dizer». O ilimitado poder ser dos perceptos que lhe brindam ou lhe impõem a realidade do mundo e a sua própria realidade, e o poder dizer de vários modos de maneira pré-verbal ou verbal como os seus perceptos são «seus»,

¹⁰¹⁹ *Ibidem*.

¹⁰²⁰ *Cf Ibidem*.

¹⁰²¹ *Ibidem*, 153.

afectam a sua própria pessoa, enquanto expressável mediante as palavras «me», «mim» e «eu»¹⁰²². E cada acto humanamente consciente é, para o autor, “um modo de se realizar este portentoso e enigmático evento: que a *Natura naturans* tornou-se, de facto, consciente de si mesma num dos indivíduos em que, na sua evolução e na sua condição de causa segunda, produziu o nível de «ser real» a que damos o nome de «ser pessoal»”¹⁰²³. Tal concepção e proposta levará o autor a afirmar que de todos os pontos de vista, “o dinamicismo é um legítimo *tertium quid* entre o dualismo e o materialismo”¹⁰²⁴. O cérebro humano é, para o autor, “o órgão em que se actualiza a potencialidade psíquica da estrutura dinâmica do homem, (...): criatura que surgiu no cosmos e do cosmos, que assumiu em si inovadoramente todos os modos de ser e actuar existentes até então e por obra de cujo cérebro a *Natura naturans* pôde conhecer-se a si mesma”¹⁰²⁵.

O cérebro humano mostra-se, tal é o seu enigma, como o órgão da auto-consciência do cosmos, como um pensamento que se pensa. Escreve o autor que a sua realidade é enigmática a partir do interior de si mesma por este facto: “que o cérebro dos vários habitantes do nosso planeta quase infinitesimal – e nele mesmo, o cérebro de todos os homens, desde o *Homo habilis* – pudesse imaginar, poeticamente nuns, cientificamente noutros, como começou e se configurou o universo a que todos os homens pertencem”¹⁰²⁶.

¹⁰²² Cf *Ibidem*.

¹⁰²³ *Ibidem*, 153-154.

¹⁰²⁴ *Ibidem*, 154.

¹⁰²⁵ *Ibidem*. Ou dito pelo autor de modo mais literário e poético: “Criado do *limo terrae* através de tudo o que evolutivamente havia sido a «terra» – tal deve ser para o homem de hoje o sentido profundo da letra do Génesis –, afirma-se a si mesmo como irmão maior de todas as criaturas terrenas. Aos olhos de um leitor actual, esse pode ser o sentido profundo do irmão Sol e da irmã água de São Francisco de Assis”. *Ibidem*.

¹⁰²⁶ *Ibidem*.

Para Laín Entralgo, não pode ser mais evidente o carácter holístico da actividade consciente do cérebro: “A comunicação dos dois hemisférios através do corpo caloso tem parte essencial na produção de estados de consciência normais, porque cada hemisfério contribui de modo distinto para a total actividade consciente do cérebro”¹⁰²⁷.

Resumindo, pode dizer-se o seguinte: actualmente, o homem é a coroação consciente de tudo o que o rodeia. Coroação, por agora, de todas as formas em que biológica e evolutivamente se produziu a percepção/*percatación* de si mesmo e dos outros, a consciência humana é a actividade de uma estrutura dinâmica em virtude da qual um ente cósmico se conhece a si mesmo como pessoa, e o que é distinto dele é visto como a realidade da qual ele surgiu e que, por si mesma, pode tornar-se problema. Enigma? Sem dúvida. Entre outras coisas, porque não pretende ser solução definitiva, só quer ser instigação para uma intelecção mais profunda e razoável da sua enigmaticidade radical¹⁰²⁸.

Para além de ser a realidade cósmica consciente, tem consciência dessa mesma realidade. Mas não só: o homem, pela sua inteligência, pretende penetrar nessa realidade conscientemente ao mesmo tempo que se prepara e avança em direcção ao futuro.

¹⁰²⁷ *Ibidem*, 155-156.

¹⁰²⁸ Cf *Ibidem*, 156. Citando Hubel e Planck, escreve o nosso autor: “«As ciências, dizia há poucos anos o grande neurofisiólogo Hubel, não nos farão ver nunca a intimidade do funcionamento do nosso cérebro. O homem não entenderá nunca inteiramente o homem, porque no desenho do cérebro humano não entra a possibilidade de entender o seu próprio funcionamento. Mas não duvido de que o conhecimento cada vez mais profundo de pequenas parcelas da estrutura cerebral permitirá ir esclarecendo cada vez mais o seu impossível conhecimento último». Meio século antes escreveu Planck, Nestor da física actual: «O absoluto constitui uma meta ideal que os homens de ciência sempre têm diante de si próprios, sem poder jamais alcançá-lo (...)»”. *Ibidem*. Laín Entralgo considera que a ideia de homem e de consciência humana que um e outro texto, a seu modo, manifestam, pode servir de marco filosófico. Cf *Ibidem*.

6.2. A inteligência humana

Laín Entralgo entende por inteligência humana “a capacidade para apreender as coisas ao seu redor”¹⁰²⁹, não só como fonte de estímulos mas também para transformar os signos em símbolos, conceber e transmitir ideias universais¹⁰³⁰. Deste modo, há que pensar, diz o autor, “que só o homem a possui”¹⁰³¹.

Laín Entralgo não aceita aqueles que afirmam que a inteligência humana, a capacidade inquisitiva, intelectiva e inventiva do homem, é somente um desenvolvimento quantitativo do que o chimpanzé faz¹⁰³². Para o autor, “a inteligência humana é qualitativa e essencialmente distinta da inteligência animal”¹⁰³³. A partir daqui exemplifica e desenvolve esta sua ideia sem sair da forma particular da inteligência que é a invenção de utensílios. Neste ponto, examinaremos apenas como opera o sujeito quando a invenção é humana e não quando é animal¹⁰³⁴. Embora esta num ou outro ponto não possa deixar de ser referida pelo modo como o autor desenvolve o seu pensamento.

¹⁰²⁹ *Ibidem*, 247.

¹⁰³⁰ *Ibidem*.

¹⁰³¹ *Ibidem*.

¹⁰³² *Ibidem*, 248.

¹⁰³³ *Ibidem*.

¹⁰³⁴ Diz Laín Entralgo que a capacidade de formalização do animal mais perfeito é essencialmente limitada, porque não transcende o plano do esquema operativo estímulo-resposta; o animal pode responder, sim, a uma situação só estimulante mediante uma modificação inventiva do seu meio, mas a sua resposta encontra-se pura e exclusivamente limitada a esta situação, é pura e exclusivamente situacional. Ainda que a resposta possa ser repetida em situações muito semelhantes quando memorativamente conserva-a na sua imagem. Cf *Ibidem*, 250.

Se, para Laín Entralgo, a estrutura da acção instrumental no animal é, pela sua percepção própria, signo impressivo¹⁰³⁵, no homem a estrutura da acção implica que se tenha em consideração a velha e sempre discutida questão sobre o signo e o símbolo. O que levará o autor a propor a seguinte concepção de um e de outro como pressuposto para se entender a actividade instrumental: “*Signum*, (...), é um sinal que se encontra em relação directa e unívoca com o por ela significado; *símbolo* é um sinal cuja relação com o significado é expressamente convencional, estabelecida na sua origem por consenso por um grupo de homens e indeliberadamente admitida por quantos a contemplam ou a empregam”¹⁰³⁶.

Definindo-os deste modo, Laín Entralgo dirá que a estrutura da acção instrumental humana é, pela sua percepção própria, símbolo: o homem é animal *symbolizans*. A simbolização é nota específica da natureza humana. Por isso, Laín Entralgo dirá que o ser humano mais do que *animal symbolicum* é *animal symbolizans*¹⁰³⁷, isto é, não é símbolo, mas simboliza criando símbolos¹⁰³⁸. O ser humano é um animal que para fazer a sua vida necessita criar e utilizar símbolos¹⁰³⁹. Citando Pribram, conclui: “«O cérebro do homem é

¹⁰³⁵ Recorde-se a este propósito o que o autor diz sobre a percepção consciente das coisas do mundo: “Percebendo uma delas, o animal tem consciência da imagem que o facto de percebê-la produziu no seu cérebro. O cão vê o seu dono quando tem consciência da imagem dele no seu sistema visual, desde a retina até ao córtex da fissura calcarina. E se de algum modo responde à percepção do seu dono, (...), a sua resposta é signo expressivo do signo impressivo que era a permanência memorativa da imagem do seu dono”. *Ibidem*, 251.

¹⁰³⁶ *Ibidem*, 251-252.

¹⁰³⁷ Cf *Ibidem*, 252.

¹⁰³⁸ Cf *Ibidem*.

¹⁰³⁹ Pergunta Laín Entralgo: “O animal é capaz de simbolizar? Alguns pensam que sim. Talvez por não distinguirem com suficiente precisão conceptual o signo e o símbolo. (...). Os metódicos e pacientíssimos instrutores de Washoe e de Sarah não conseguiram que os seus pupilos chegassem a formular perguntas.

diferente enquanto que torna imperativo o uso produtivo (inovador e proposicional) dos signos linguísticos simbolicamente (isto é, como símbolos) e dos símbolos linguísticos significativamente (isto é, como signos)»¹⁰⁴⁰.

Essencialmente distintos são os engramas¹⁰⁴¹ humanos. Enquanto perceptos, esses engramas são certamente signos. Mas sucede que o homem não tem perceptos puros, porque o que a ele lhe diz a sua percepção é mais do que corresponderia ao puro percepto.

Explica o autor:

“Um «percepto puro» é uma abstracção do psicólogo, não uma experiência real do sujeito, e isto por dois motivos: porque no homem todo o sentir é ao mesmo tempo um intelecção – o sentir humano é sempre intelectivo, numa ou noutra forma e num ou noutro grau, como toda a intelecção é sempre sensitiva –, o que faz com que os perceptos humanos sejam incoativamente conceitos, pré-conceitos; e porque, (...), em toda a percepção particular colabora de algum modo a vida inteira da pessoa percipiente”¹⁰⁴².

Não havendo, para o homem, perceptos puros, entende o autor que a consciência da sua percepção integral, não só uma certa ideia do que intelectivamente é o objecto percebido como também um sentimento mais ou menos acusado do muito que para nós esse objecto pode ser. Assim, por obra da sua globalização cerebral, o percepto humano é também um conceito incoado, isso é, à percepção de algo desconhecido dá-se-lhe com frequência o nome de algo que se lhe assemelha, e está sendo o gérmen de muitas coisas

Porquê? Porque os seus engramas perceptivos e memorativos eram simples signos, sinais que não podem significar mais do que o objecto que os suscitou. Só pergunta aquele cujas imagens do real podem ser algo diferente do que lhe estão dizendo”. *Ibidem*, 252-253.

¹⁰⁴⁰ PRIBRAM – *What makes a Man human?* Apud ACP, 252.

¹⁰⁴¹ Engrama: é o tempo que se leva para automatizar um movimento ou um gesto para realização de uma actividade. Em psicologia objectiva é o vestígio orgânico de um acontecimento do passado individual. Cf CA, 214.

¹⁰⁴² ACP, 253-254.

mentais objectivamente distintas da que lhe deu origem¹⁰⁴³. Diz Laín Entralgo: “Imediato ou memorativo todo o engrama humano é, por sua vez, um signo interno e a possibilidade de um ou mais símbolos”¹⁰⁴⁴.

Em síntese, diz o autor: “Posto que os perceptos humanos são por sua vez conceitos incoados, fonte de símbolos verbais amplamente compreensíveis e motivos para a criação de metáforas só inteligíveis para poucos, é evidente que, sendo a capacidade do animal só significativa, a do homem não só é, como tem que ser simbólica”¹⁰⁴⁵. Porquê? Já o sabemos: porque a hiperformalização, inerente à capacidade perceptiva e responsiva do cérebro humano, exige, não só permite, que a realidade dos seus engramas seja podendo ser coisas muito distintas na vida do sujeito que percebe e responde¹⁰⁴⁶. Laín Entralgo pergunta se tal actividade só se realiza por obra do próprio cérebro¹⁰⁴⁷.

Se sobre a impressão primordial da realidade continua a operar com intensidade crescente o que nela é a intelecção, o conhecimento irá adquirindo crescente perfeição. Progressividade que o autor vê através de uma série de graus e com rapidez maior ou menor: isso a que imprecisamente chama de «pré-conceitos» que vão sendo sucessivamente ignorância, saber que não se sabe; pressentimento, vislumbre do que se pode saber; dúvida, afirmação de que o que se sabe pode ser «tanto isto como aquilo»; opinião, saber que «algo pode ser outra coisa»; plausibilidade, saber do óbvio; e certeza,

¹⁰⁴³ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*, 254.

¹⁰⁴⁵ *Ibidem*, 255.

¹⁰⁴⁶ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁴⁷ Cf *Ibidem*.

saber que é efectivamente real aquilo que se sabe¹⁰⁴⁸. E a mais acabada expressão formal da certeza que é, para ele, o conceito. Porque com ele se exprime o que a coisa percebida é: se a forma expressiva do percepto é o *isto* («Isto é um livro»), a do conceito é o *que* («Sei por que é um livro o que vejo»)¹⁰⁴⁹.

Mas se sobre a impressão primordial da realidade não opera de maneira dominante o propósito de como ver o que o percepto é, senão a consideração imaginativa do que o percepto pode ser, se a imaginação domina sobre a inteligência, o resultado não será um conceito, mas um fícto, um ente de ficção, cujo modo de conhecimento, frente ao «isto» do percepto e ao «que» do conceito, é o «como»¹⁰⁵⁰. Assim, o «isto», o «que» e o «como» são, para o autor, os três modos que o real tem de se apresentar-me¹⁰⁵¹.

À passagem do percepto real – não de um hipotético «percepto puro» – a conceito formalmente concluído, o autor acrescenta que “a efectividade do processo depende, tanto da capacidade pessoal do sujeito para a criação intelectual, como da maior ou menor aptidão que a educação lhe tenha dado”¹⁰⁵². Com certeza menos genial que o de Einstein, o cérebro de todo o homem culto está repleto de conceitos nascidos em conformidade com este esquema. Assim, à capacidade simbolizadora especificamente humana deve-se acrescentar uma nota nova da inteligência, a sua capacidade abstractiva¹⁰⁵³.

¹⁰⁴⁸ Cf *Ibidem*, 255-256.

¹⁰⁴⁹ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁵⁰ Cf *Ibidem*, 256.

¹⁰⁵¹ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁵² *Ibidem*, 256-257.

¹⁰⁵³ Cf *Ibidem*.

6.3. A factualidade empírica e a consistência real da inteligência

Laín Entralgo passará a expor concisamente como o autor vê a inteligência naquilo que ela tem de comum e básico a toda aquela diversidade antes apontada, isto é, na sua actividade psicoorgânica ou cerebral.

Como já foi dito, para o autor a «consciência do homem é percepção/*percatación* do real, em mim próprio e do real no meu mundo, enquanto real. Mas é a inteligência que nos faz saber o que são os entes reais. Utilizando o verbo na mais genérica e elementar das suas formas, escreve o autor que os actos conscientes nos fazem *saber*: “Saber *o que é* que existe como realidade e não como fonte de estímulos aquilo de que procedem e a que se referem. Tal é a mensagem que sob a forma de *percepto* oferece-nos um acto consciente; percepto da configuração e da realidade do mundo e da minha própria realidade”¹⁰⁵⁴. Assim sendo, para o autor, a actividade da consciência humana consiste em “fazer-nos saber mediante conceitos e fictos o que são os entes reais de que somos conscientes e em oferecer-nos esquemas de acção para utilizá-los técnica ou fruitivamente”¹⁰⁵⁵.

Para o autor, desde a sua origem até hoje, a procura é o modo mais próprio da actividade primária da nossa inteligência para cumprir a sua dupla função de conhecer e saber fazer: “O homem procura conceitos, fictos e pautas operativas que o façam entender o real e dominá-lo, pô-lo ao seu serviço, e fá-lo mediante actos intelectivos mais ou menos criadores”¹⁰⁵⁶. De tal forma assim a concebe que não deixa de dizer: “Pensar, no sentido mais amplo deste verbo, é o modo mais próprio da procura humana. O homem é homem

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*, 260.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*.

procurando inteligentemente diante de cada situação a sua maneira pessoal de sê-lo, o seu modo ocasional de viver como pessoa”¹⁰⁵⁷.

No acto da intelecção, Laín Entralgo não deixa de integrar quatro momentos que passamos a enumerar em síntese. Primeiro: o propósito de entender, isto é, a vontade de ir penetrando activamente no conhecimento do que se percebe: o que vai desde a impressão primordial da realidade até à posse consciente de ser certo e cabal o que se sabe, toda uma série de etapas que são percorridas pela inteligência¹⁰⁵⁸. Segundo: a abstracção de todas as notas do percepto que pertencem à sua essência para a obtenção de um conceito: este modula o carácter abstractivo da actividade intelectual, não a exclui, seja vago e vulgar, inclusive erróneo, como em tantos casos¹⁰⁵⁹. Terceiro: a utilização «simbolizante» de certas notas do percepto para convertê-las em fictos da particular realidade de que procedem¹⁰⁶⁰. Quarto: a invenção de projectos para a execução futura da própria vida ou para a transformação técnica do mundo exterior, isto é, um novo modo de modificar e dominar o mundo exterior¹⁰⁶¹. Em síntese, escreve o autor:

“É por mediação da inteligência que o homem penetra pensativa e cognoscitivamente no enigma do real; abstrai e formula conceitos; cria fictos; concebe projectos para si mesmo e para os demais; fabrica artefactos para dominar a natureza, para a destruir ou simplesmente para a sua diversão. E desde Platão e Aristóteles até hoje vem colocando a si mesmo um problema

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁸ Cf *Ibidem*, 260-261.

¹⁰⁵⁹ Cf *Ibidem*, 261.

¹⁰⁶⁰ Cf *Ibidem*, 261. Para exemplificar este momento da intelecção, o autor diz que foi da observação atenta de certas notas perceptuais relativas a um bom número de espanhóis que surgiu na imaginação de Galdós o ficto chamado «Ángel Guerra». Cf *Ibidem*.

¹⁰⁶¹ Cf *Ibidem*. Aquilo que, diz Laín Entralgo, a inteligência de Faraday cumpria genial e criativamente a dimensão *know-how* («saber como») do acto intelectual. Cf *Ibidem*.

constante: que se passa na sua realidade de homem para que tudo isto seja possível e efectivo?”¹⁰⁶²

A resposta, Laín Entralgo encontra-a na realidade do cérebro e na sua actividade: “(...), a actividade cerebral tem parte essencial na intelecção, ninguém pode duvidar (...)”¹⁰⁶³. Sobretudo, a partir do século XIX quando começou a ser clínica e experimentalmente estudada a função do cérebro. Mas o autor não deixa de se questionar sobre o papel do cérebro no que habitualmente chama de «psiquismo superior», intelecção, volição e sentimento. Pergunta: “Em que consistia, para os cientistas e os filósofos dos começos do nosso século? O cérebro era simples instrumento de um princípio supracerebral, espiritual, ou autêntico agente produtor do pensamento e da volição?”¹⁰⁶⁴

Laín Entralgo recorre a um texto de Ramón y Cajal que utiliza como ponto de partida para dar uma resposta científica à sua interrogação. Diz o texto:

“«Em nossa opinião, pretender localizar a consciência do eu, assim como a actividade intelectual, a volição, etc., em órgãos especiais, é uma quimera. A operação intelectual, não é o fruto da actividade de um centro privilegiado, mas o resultado da acção combinada de um grande número de esferas comemorativas primárias e secundárias. Estimada na sua fase puramente orgânica, a reacção intelectual consiste na criação de uma conexão dinâmica entre duas imagens pouco ou nada relacionadas entre si; enquanto vista pela sua face subjectiva, traduz-se numa crença (formulada ou não por símbolos da linguagem) de que o nexo dinâmico estabelecido no cérebro corresponde positivamente a uma relação de sucessão, de coexistência ou de inerência entre dois ou mais fenómenos do mundo exterior [...]. Os processos intelectuais representam (ao contrário dos actos instintivos) reacções mediatas, quase específicas para cada pessoa, e acompanhadas da consciência de um esforço»”¹⁰⁶⁵.

¹⁰⁶² *Ibidem*.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, 262.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁵ RAMÓN Y CAJAL, Santiago – *Textura del sistema nervioso del hombre y los vertebrados*. Apud ACP, 262.

A partir deste texto, Laín Entralgo afirma que é o cérebro que nos põe em situação de inteligir e querer, mas, por si mesmo, não entende nem quer. Logo, formula uma nova pergunta: “O que é, então, o que entende e quer, em que consiste a realidade própria do subsistema de notas que é a psique?”¹⁰⁶⁶

A esta pergunta o autor responde: “(...), se a «psique» é por natureza mortal, se a sua realidade se extingue com a morte, que outra coisa senão a estrutura material especificamente configurada – estrutura que com a morte se decompõe e desvanece – será o que científica e convencionalmente designamos com esse nome?; que podem ser a inteligência e a volição senão propriedades e actividades sistemáticas do dinamismo estruturado, que é a total realidade do homem?”¹⁰⁶⁷ Esta concepção do homem e da sua inteligência é a que melhor concorda com a explícita cosmologia metafísica que foi exposta no início deste trabalho. Tese que, nas palavras do autor, “essencialmente concorda com a atitude intelectual vigente entre os neurobiólogos actuais e em boa parte com a dos cultivadores da chamada «psicologia cognitiva»”¹⁰⁶⁸.

Em modo de conclusão, Laín Entralgo deixando intacto o problema da diferença semântica entre «enigma» e «mistério» e admitindo sem reservas a existência de realidades intrinsecamente misteriosas, resume assim a sua fórmula:

“A actividade mental do cérebro do homem – o facto de que essa actividade *seja em si mesma* o psiquismo humano – é um enigma assintoticamente cognoscível. Enigma, enquanto nunca conheceremos o porquê e o para quê da aparição no cosmos de uma estrutura material – de um dinamismo estruturado –

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*, 264. Laín Entralgo entende por *cognição* a combinação dos dados armazenados na memória para a produção de conteúdos mentais ordenados ao conhecimento. Cf *Ibidem*, 265.

¹⁰⁶⁷ *Ibidem*, 264.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*.

capaz de perguntar-se pela sua própria realidade e pela realidade do que ele não é. Assintoticamente cognoscível, porque a ciência irá conhecendo cada vez com maior precisão a insondável realidade desse enigma”¹⁰⁶⁹.

Laín Entralgo está convencido de que a visão da inteligência, como uma propriedade sistemática e nova do dinamismo estruturado que é o homem, está a dar passos neste sentido e acredita ainda que a aliança entre a neurofisiologia e a psicologia cognitiva será mais um passo importante neste esforço de a descrever, explicar e compreender¹⁰⁷⁰.

Laín Entralgo mesmo quando afirma que a aproximação ao conhecimento do homem e da actividade da consciência, enquanto ser inteligente, será assintoticamente cognoscível, acredita que o avanço desse conhecimento, no domínio das neurociências e da psicologia cognitiva, permitirá avanços significativos e positivos no conhecimento e no tratamento do ser humano. Para ele, o conhecimento científico do ser humano está ao serviço da vida e, na medida em que contribui para a descrição e explicação da realidade humana e do seu comportamento, obriga a uma renovada compreensão filosófica que em nada belisca a sua dignidade biológica e ontológica. Pelo contrário, um maior e melhor conhecimento científico do homem permite à filosofia fazer e elaborar uma teoria do corpo humano mais encarnada, isto é, permite que façamos uma reflexão filosófica mais humana no sentido etimológico deste termo: somos *humus*, isto é, de «terra» e da terra. Por isso, uma proposta filosófica, que se fundamente no conhecimento científico, permite uma visão do homem mais equilibrada, mais íntegra e integrada da matéria, da carne, da imagem do

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*, 269.

¹⁰⁷⁰ Cf *Ibidem*. Acerca da resposta que as ciências cognitivas podem dar à pergunta, o que é o ser humano?; e do impacto das neurociências para a reflexão antropológica, deve ler-se o autor seguinte: DINIS, Alfredo – *O que é o Ser Humano? O Desafio das Ciências Cognitivas*. In DINIS, A.; CURADO, J.M. (org.) – *Consciência e Cognição*. Braga: Ed. Publicações da Faculdade de Filosofia, UCP, 2004, pp. 29-46.

corpo íntimo. O verdadeiro enigma do ser humano está em saber e em ver que realidade é esta a que chamamos de corpo. No fundo, trata-se de saber qual o fundamento total e unitário da realidade humana e, analogamente, das realidades cósmicas. Se a filosofia foi tradicionalmente pensada, em termos metafóricos, para ver no escuro como a coruja, neste momento é chamada a ver o enigma da realidade una, única e total do ser humano à luz do dinamismo físico e metafísico. Não sabemos o que o futuro da evolução cósmica reserva para todas as realidades conhecidas e desconhecidas até ao momento, mas uma coisa sabemos: que o dinamismo cósmico evolutivo não termina e qual é o seu termo.

7. A tensão para o futuro

Há uma tendência *para* o futuro¹⁰⁷¹ em todos os níveis do cosmos uma vez que a sua própria realidade está em evolução: nos primeiros instantes do universo, as partículas elementares existiam e tendiam para o átomo; os átomos para as moléculas; as moléculas para toda a série de estruturas ulteriores, até chegarem à humana, na qual chega à sua mais elevada realização essa tendência radical dos entes cósmicos¹⁰⁷².

Na realização factual do «para» articulam-se sempre o dinamismo, portanto, a actividade e a resposta, isto é, o facto de que esse dinamismo essencial tenha de actualizar-se numa determinada situação, lhe responda¹⁰⁷³. Na situação actual da crosta terrestre, são três os modos principais que pode adoptar a «resposta para»: o mineral, o

¹⁰⁷¹ Citando Xavier Zubiri, escreve Laín Entralgo: “À realidade mundana pertence essencialmente uma dimensão «para», uma finalidade”. ACP, 264.

¹⁰⁷² Cf *Ibidem*, 269-270.

¹⁰⁷³ Cf *Ibidem*, 270.

biológico não humano e o biológico pessoal¹⁰⁷⁴. No primeiro, a resposta é física e química: mecânica, térmica, eléctrica, química *stricto sensu*, etc.; no biológico não humano, a resposta adopta duas formas distintas, a vegetal e a animal: nesta, a única que aqui quero referir, o «para» do movimento tem um conteúdo instintivo (captura da presa, posse da fêmea, fuga, etc.) e uma formalidade antecipada ou proléptica – o dinamismo da estrutura animal responde aos estímulos do seu meio como que «adivinhandos» qual vai ser o término do seu movimento¹⁰⁷⁵; na resposta biológica humana – a tendência do dinamismo humano para o futuro – o «para» passa de prolepse e antecipação instintiva a projecto, antecipação consciente e pessoal; o progresso para o futuro torna-se futurição, termo que designa a específica temporalidade do homem¹⁰⁷⁶.

Como escreve Laín Entralgo, “queira ou não, o homem vive para o futuro”¹⁰⁷⁷. É por causa desta tendência radical para o futuro, isto é, porque o homem é mesmo assim, que pode sentir dolorosamente a nostalgia do passado e a impossibilidade de prolongar indefinidamente os instantes de plenitude presente¹⁰⁷⁸.

7.1. O projecto e a sua estrutura

O inexorável movimento do homem para o futuro não é sempre projectivo. Escreve o autor: “Não há projecto naquele que cai quando resvala sobre o gelo (...). Só há projecto na actividade psíquica e orgânica de um homem quando realiza a sua vida – a sua biografia –

¹⁰⁷⁴ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁷⁵ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁷⁶ Cf *Ibidem*, 270-271.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*, 271.

¹⁰⁷⁸ Cf *Ibidem*.

propondo-se uma meta pessoal e movendo-se activamente para ela”¹⁰⁷⁹. Sumariamente, Laín Entralgo diz que na concepção e execução de um projecto há que distinguir vários momentos, sucessiva e complexamente unidos entre si: o desejo, a ideia de si mesmo, a ideia do seu mundo, a imaginação, a liberdade, o esforço e a conclusão¹⁰⁸⁰.

O desejo. A condição «protensiva» e «pretensiva» do homem manifestam-se primariamente como impulso, forma humana do dinamismo do cosmos em todos os níveis da sua evolução; e através dos distintos modos de senti-lo - sexo, lucro, poder, fama, maior perfeição da sua pessoa, o homem experimenta desejo, anseia algo concreto e pessoal no elenco dos modos que dentro da sua situação histórica e social, capitalismo ou comunismo, desenvolvimento ou subdesenvolvimento, «espanholidade» ou «portugalidade», etc., adopta a possibilidade de aceder a essas diversas metas da impulsão. Um deseja conquistar esta ou aquela mulher, ganhar cada vez mais dinheiro ou alcançar apenas a *aurea mediocritas*, ser chefe da empresa ou governador civil, fazer-se pintor, físico ou toureiro e chegar ao topo da profissão escolhida, viver longe do «ruído mundano», etc. Transposta a infância, a projecção para o futuro realiza-se, neste sentido, como desejo¹⁰⁸¹.

A ideia de si mesmo. Certeira ou erroneamente, altiva ou humildemente, todo o homem tem uma ideia de si mesmo, relativamente às possibilidades do seu organismo (um sujeito normal poderá desejar, sim, mas não projectar ser *recordman* dos cem metros livres; Kant esperava melhorar as limitações que lhe impunha a sua estreiteza torácica para realizar com pleno rendimento a sua vocação de filósofo), com os seus talentos pessoais

¹⁰⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁸⁰ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁸¹ Cf *Ibidem*, 271-272.

(um modesto docente de matemática sabe que nunca poderá ser um Gauss ou um Poincaré) e a sua capacidade pessoal para fazer o que como possível se propõe (na projecção para o futuro realiza-se como desejo, no sentido que acabo de expor)¹⁰⁸². Com a ideia de si mesmo, a ideia do mundo em que se vive e actua pode ser certa e errónea, precisa ou imprecisa. Mas, sem ela não poderia uma pessoa forjar um projecto de futuro. Assim, na pequenez da sua biografia, todos os que começam uma carreira, contraem matrimónio ou planeiam uma viagem turística¹⁰⁸³.

A imaginação. O desejo realiza-se em projecto por obra da imaginação, aplicada à invenção de fictos mais ou menos realizáveis. Todo o acto imaginativo é a invenção de um ficto, e esta regra cumpre a forja íntima dos projectos pessoais. Todo o projecto forja-se imaginando «o que pode ser»: as várias metas a que alguém pode chegar, dentro das suas possibilidades. Que o *ficto* da imaginação pode ser falaz, como o de Colombo, quando projectou navegar até Catay, ou certo, como o de Armstrong e seus companheiros acerca da paisagem lunar, quando o fizeram, não ficou afectada a regra que acabamos de mencionar: projectar pressupõe imaginar¹⁰⁸⁴.

A liberdade. Livre é o acto de imaginar; em princípio, qualquer um pode imaginar o que quer, mover-se entre os gambozinos pensando neles ou o que fará quando for arquitecto ou advogado. Mas a imaginação de um projecto, não a de uma viagem a Ítaca do mundo de Gulliver, requer um renovado e mais intenso exercício de liberdade, segundo os

¹⁰⁸² Cf *Ibidem*, 272.

¹⁰⁸³ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁸⁴ Cf *Ibidem*.

quatro sentidos em que humanamente pode ser executada: a eleição, a abstenção, a perseverança e a criação¹⁰⁸⁵.

A criação. A vida pessoal do homem – há modos impessoais de viver – é sempre criação, insignificante em quem por si mesmo atina com uma posição do seu corpo para dormir melhor; significativa/*significante*, mas minúscula, no oleiro que inventa uma nova curva para o bojo dos seus cântaros; genial em Bach, Kant, Goya ou Baudelaire, mínima ou egrégia, a originalidade é sempre criação¹⁰⁸⁶. A criação é o acto supremo da inteligência e da liberdade. Mais do que a capacidade de dizer «não» aos estímulos que lhe enviam os seus sentidos, a de criar algo original é a nota mais específica da natureza humana; capacidade que tem a sua forma mais elementar na invenção de símbolos. A utilização deste grau supremo da liberdade é a que entra em jogo na concepção e na execução de projectos de vida¹⁰⁸⁷.

O esforço. A vida humana é sempre *esforço*, ainda que, esforçar-se, seja em determinadas ocasiões desvelar-se ou esmerar-se, a vida humana é sempre esforço. Inclusive quando alguém parece limitar-se a sentir que a sua vida não é outra coisa que um puro fluir. Não só a realização de um projecto exige esforço, como também a sua concepção¹⁰⁸⁸.

¹⁰⁸⁵ Cf *Ibidem*, 273. Esclarece o autor que a definição tradicional de liberdade faz dela uma *facultas electiva*: o homem é livre elegendo entre os meios que podem conduzi-lo a um fim determinado. A liberdade é então *facultas eligendi*. Mas a liberdade é, às vezes, *facultas abstinendi*, decisão de abster-se de algo. Tanto é assim, que Scheler considerou nota essencial da conduta humana o poder dizer «não» à atracção dos estímulos sensoriais; o homem é um «asceta da vida». E noutras ocasiões, o acto livre consiste em perseverar naquilo que se quer, em continuar sendo o que se era e fazendo o que já se fazia: o *sustine* da moral estóica, a liberdade como *facultas sustinendi*. O quarto modo de exercitar a liberdade é a criação. Cf *Ibidem*.

¹⁰⁸⁶ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁸⁷ Cf *Ibidem*, 273-274.

¹⁰⁸⁸ Cf *Ibidem*, 274.

A inconclusão. Todo o projecto, até o mais satisfatoriamente realizado, fica intrinsecamente inconcluso. Sentida pelo autor e realizador do projecto ou por quem recebe e contempla a obra a que o projecto deu lugar, a inconclusão das obras humanas é uma das notas essenciais da historicidade do homem; mais precisamente, da sua condição progressiva e regressiva¹⁰⁸⁹.

7.2. A realidade do projectante

Como vimos anteriormente, se o homem vive tendencialmente para o futuro, o nosso problema consiste agora em saber, diz o autor, o que é que lhe impõe e permite ir realizando esse avanço? Como entendo o que no homem sucede quando tem que imaginar o seu futuro, projectá-lo livremente e livremente caminhar para ele? Tendo bem em consideração a diferença da nossa actividade imaginativa, o exercício da nossa liberdade tem limites; em termos jurídicos, a liberdade do homem é condicionada¹⁰⁹⁰. Pergunta: “O que se passa no corpo vivo do homem, e muito especialmente no seu cérebro, quando deseja algo, imagina como alcançar o que deseja, forja no seu interior um projecto adequado e se lança na aventura de o realizar?”¹⁰⁹¹. Resposta que será dada no ponto seguinte.

¹⁰⁸⁹ Cf *Ibidem*, 274-275.

¹⁰⁹⁰ Cf *Ibidem*, 275.

¹⁰⁹¹ *Ibidem*.

7.3. A neurofisiologia do projecto

Na vida humana, entende o autor que o avanço ou a tendência para o futuro é impulso, desejo e projecto, antecipação projectiva, projecto; a «protensão vital» formaliza-se como pretensão consciente: aspiração para conseguir o projectado que há em todo o projecto, o que exige, como se sabe, imaginação e liberdade, tanto para o modo pessoal de enfrentar-se com o próprio passado, como para a opção entre as possibilidades imediatas e, *a fortiori*, para a criação pessoal de novas possibilidades¹⁰⁹².

O homem é imaginativo. Porquê? Responde o autor que a hiperformalização inerente à sua actividade cerebral impõe e permite, ambas as coisas ao mesmo tempo, a quase ilimitada transformação dos perceptos e signos em símbolos e fictos. O cérebro todo está envolvido nisso, mas de maneira receptora os lóbulos frontais. Em virtude do seu próprio dinamismo, o cérebro humano é uma fábrica constante de símbolos e de fictos¹⁰⁹³.

O homem é livre. Como? Responde o autor que só em alguma medida, só muito limitadamente ele é livre. Para além disso é livre à força. Porque a limitação da capacidade efectiva do seu cérebro só lhe permite pôr alguns dos antecedentes da sua acção, e às vezes muito poucos. Tal é a razão pela qual vai crescendo o âmbito real da liberdade: com o desenvolvimento do cérebro, na evolução intra-específica do género humano, e, no curso vital de cada pessoa, desde o nascimento até à maturidade¹⁰⁹⁴.

Liberdade, responsabilidade e moralidade dos actos humanos. Para Laín Entralgo, o que confere responsabilidade aos actos humanos é o facto de serem actos livres.

¹⁰⁹² Cf *Ibidem*, 278.

¹⁰⁹³ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁹⁴ Cf *Ibidem*, 279.

Independentemente dos actos, sejam opcionais, continuados e criativos, isto é, quando alguém se propõe fazer algo e o executa, diz o autor que é pelo facto de serem livres, liberdade limitada e condicionada, que se lhes outorga responsabilidade. Pela via da moralidade *sensu stricto* ou da imoralidade, os actos humanos são essencialmente morais; facto antropológico que o homem executa e vive comparando o ideal da sua vida – seja qual for: há pessoas cujo ideal é a guerra, o roubo ou o assassinato – com o conteúdo dos seus projectos e dos seus actos e com a revivescência das suas memórias¹⁰⁹⁵.

A telencefalização, isto é, o sucessivo desenvolvimento da porção anterior do cérebro, é efeito e causa do progresso do homem na sua história. Mas graças à índole humana da sua futurição, isto é, à actividade do seu telencéfalo, tornou-se projectivo, imaginativo e livre na forma e na medida em que ela é hoje¹⁰⁹⁶.

O cérebro. Este não é o instrumento do modo humano de avançar para o futuro, é o agente imediato desse avanço; o homem projecta e realiza a sua vida no seu cérebro e com o seu cérebro, e faz isso em virtude da novidade e da especificidade da sua estrutura na evolução do cosmos¹⁰⁹⁷.

Com o homem, surgiu, no nosso planeta, um modo novo de lidar com a pressão do mundo e no de ver-se e fazer-se a si mesmo, uma conduta regida pela inteligência, a imaginação e a liberdade, e, talvez mais radical, uma existência forçada a considerar o problema da sua própria limitação. Para mostrar como o fez estão dedicadas as páginas

¹⁰⁹⁵ Cf *Ibidem*.

¹⁰⁹⁶ Cf *Ibidem*, 280.

¹⁰⁹⁷ Cf *Ibidem*.

subsequentes onde Laín Entralgo trata de expor a condição última da realidade humana fiel à sua cosmologia metafísica.

8. Abertura do homem ao transcendente

O problema último da morte coloca o autor perante a sua ideia dinamicista e estruturista do ser humano, consequência da sua cosmologia metafísica. Unidade sistemática de pensamento que o autor terá de resolver respondendo às perguntas de carácter último que o facto da morte humana levanta. A abertura estrutural da matéria pessoal, consciente e inteligente defendida por Laín Entralgo conjuga-se com a sua proposta cosmológica e metafísica assente num monismo dinamicista?

Começando por esclarecer que, em Laín Entralgo, o termo «transcendente»¹⁰⁹⁸ nomeia aquilo que pela sua realidade própria transgride os limites da ciência experimental e o saber que dela deriva¹⁰⁹⁹. Tudo o que o autor propõe nos seus temas, a conduta do homem, a sua consciência, a sua inteligência, a sua necessidade de projectar e a imaginação dos seus projectos, tudo isso é, neste sentido, “in-transcendente, cismundano, relativo ao qual o pensamento científico e o filosófico por si mesmos podem conhecer”¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹⁸ O autor explica que emprega aqui os termos «transcendente» e «transcendental» no mais comum e primário dos seus sentidos, e não no sentido gnoseológico e metafísico, os «transcendentais do ente», o «eu transcendental», etc., em que desde a Idade Média foram usados pelos filósofos. Cf *Ibidem*, 285.

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*.

8.1. Acesso *intra vitam* ao transcendente

A recusa do transcendente, isto é, dos que negam redondamente ao homem a possibilidade de transcender os limites da sua existência terrena baseia-se na ideia de que o homem que pensa é, em si mesmo, um ente cismundano, inexoravelmente submetido às exigências do espaço-tempo. Tudo o resto é vã ilusão. Por isso, Laín Entralgo considera que, os que assim pensam, não poderão negar que a pretensão de transcender a limitação espaço-temporal da nossa existência sempre existiu desde os primórdios da humanidade¹¹⁰¹. Detendo-se, principalmente, na vida e na conduta do homem, Laín Entralgo diz que um exame objectivo e sem preconceitos leva-o a concluir que nos actos humanos há uma actividade própria que nos indica o caminho para o transcendente. Tais como: a inconclusão¹¹⁰²; a fruição do ilimitado¹¹⁰³; a pretensão de instantaneidade e a trans-temporalidade¹¹⁰⁴; a actividade criativa¹¹⁰⁵; as perguntas últimas¹¹⁰⁶; e, por fim, a religação¹¹⁰⁷.

¹¹⁰¹ Cf *Ibidem*, 286.

¹¹⁰² Cf CHT, 226-227; ACP, 287.

¹¹⁰³ Cf *Ibidem*; CEA, 158.

¹¹⁰⁴ Cf ACP, 287.

¹¹⁰⁵ O facto da actividade criativa humana, a mínima ou maximamente genial, obriga a pensar se a sua finitude essencial não será a de um ente finitamente infinito. Por outras palavras, pergunta o autor: “criar, não é no fundo um modo de penetrar no transcendente e infinito, cuja versão psicológica seria a secreta pretensão de que o criado «vale sempre a pena»? Como Leibniz falou de uma *philosophia perennis* constantemente edificada no curso da história, também pode falar-se da *existentia perennis* a que, pelo seu próprio trabalho, aspira secretamente ao seu criador”. *Ibidem*, 287-288.

¹¹⁰⁶ Cf *Ibidem*, 288.

¹¹⁰⁷ A dinâmica do cérebro, diante das situações especialmente difíceis, coloca-o no estado de idear respostas capazes de sair da impotência e da confusão. Diante das situações que permitem uma resposta puramente cismundana: as determinadas pela riqueza da sua capacidade formalizadora; as suscitadoras das perguntas que o autor chama de «provisoriamente últimas», para as quais o ser humano inventa ideias e pautas de acção aptas para sair daquele estado. As que propõem perguntas «essencialmente últimas», que nos situam diante do transcendente, promovendo de maneira tácita ou expressa a «consciência da numinosidade». Discutíveis

Porque a vida e a conduta humanas manifestam-se deste modo, isto é, por ser o que são na evolução do cosmos, Laín Entralgo considera que “a realidade do homem encontra-se constitutivamente aberta ao transcendente, ainda que não queira ou não saiba pensar em tal dimensão da sua existência”¹¹⁰⁸. Apesar de pensar assim, o autor não deixa de fazer a pergunta seguinte para aprofundar mais esta questão: “Essa íntima aspiração da natureza humana, o que é?; uma armadilha, uma piada de mau gosto feita por Deus ou algum espírito maligno, já que o que chamamos de «transcendência» não passa de uma vã ilusão, ou é uma prova da nossa finitude?”¹¹⁰⁹

Perante estas dúvidas, Laín Entralgo apresenta as respostas que foram dadas, ao longo dos tempos pelo homem, por esta exigência tácita ou expressa da sua realidade própria. O autor encontra, pelo menos, seis respostas possíveis que o homem deu e dá quando se coloca perante o horizonte do transcendente, as quais passamos a enumerar: a

na sua concreção particular, diz o autor que as ideias de D'Aquilli abrem o caminho para uma concepção neurobiológica do *faktum* físico e metafísico a que Zubiri chamou de «religação». Cf *Ibidem*, 288-289.

¹¹⁰⁸ *Ibidem*, 289.

¹¹⁰⁹ *Ibidem*.

evasão¹¹¹⁰; o desespero¹¹¹¹; o nihilismo¹¹¹²; a metáfora¹¹¹³; o agnosticismo¹¹¹⁴; e, por fim, a crença¹¹¹⁵.

8.2. O acesso *ultra mortem* ao transcendente

Perante a pergunta, há vida para além da morte? Muitos são os que acreditam que sim e muitos são os que acreditam que não¹¹¹⁶. Acreditam os seguidores das três principais religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo, e os dos movimentos espiritualistas, que afirmam a continuidade sem ruptura entre a existência terrena do homem e a sua existência ultra-terrena; não acreditam e negam-na os que afirmam a aniquilação total da vida psíquica do «eu», que é, para eles, o facto da morte, e a consequente integração da matéria somática na dinâmica geral do cosmos. Entre uns e outros encontram-se os que sem pronunciar-se decididamente por uma ou outra atitude,

¹¹¹⁰ Cf IH, 183; ACP, 289.

¹¹¹¹ Cf *Ibidem*, 290.

¹¹¹² O nihilismo, segundo o autor, brota da íntima convicção de que a realidade, o que para nós é, tem como destino, o nada. Mas o nada, pode ser concebido de um modo que não seja negativo, como um total não-ser? Já que não há transcendência, como metódica e reiteradamente afirma Sartre, pode realmente afirmar-se, suprema expressão antropológica do nihilismo, que a vida é uma paixão inútil? A sinceridade de Sartre era irrefutável: a sua afirmação, não. Cf *Ibidem*. Laín Entralgo remete para o seu livro *Esperanza en tiempo de crisis* onde trata de mostrar porque crê que Sartre não tem razão neste asserto. Cf *Ibidem*.

¹¹¹³ Cf *Ibidem*, 290-291; CC, 179; CEA, 46; QH, 218.

¹¹¹⁴ Cf ACP, 291; CC, 102; IH, 183; QH, 218.

¹¹¹⁵ Diante do transcendente é possível, segundo o autor, a atitude crente, a crença: a entrega pessoal, não só com a inteligência mas também com o coração e com a conduta, a uma certeza última. A qual, sendo trans-racional, encontra-se para além da razão científica e filosófica. E pode apresentar-se como «não absurda», mais ainda, como razoável, e que, para o crente, se lhe apresenta como orientadora e sustentadora. Mais precisamente: a entrega íntima a uma afirmação que para ele e para outros é verdadeira, ainda que não seja evidente. Cf ACP, 291-292. Para Laín Entralgo, a tríade, crer, esperar, amar, constituem as três actividades psicoorgânicas, diversamente relacionadas, que, operando sobre um mesmo fundamento anímico, o saber, são os modos principais de possuir humanamente a realidade. Cf CEA, 9.

¹¹¹⁶ Na reflexão que faz acerca do que é lícito esperar diante da morte, Laín Entralgo distingue as diferentes respostas sociológicas e antropológicas, incluindo nelas o problematismo e o ressurrecionismo. Apresenta o aniquilacionismo como resposta de carácter antropológico, mas não sociológico. Cf AME, 258-267.

querem ver como problema filosófico a questão que levanta o facto da morte. Perante este horizonte de compreensão diante do facto da morte, Laín Entralgo estuda detalhadamente três dessas atitudes das quatro que enunciou anteriormente, sob o nome de aniquilacionismo, problematicidade e ressurreccionismo¹¹¹⁷. Para o autor, a esperança na imortalidade, ainda que tenha uma base psicológica muito firme, nunca poderá ser objecto de evidência. Mais: tal esperança terá sempre o seu fundamento numa crença religiosa. E como toda a esperança, a que propõe o cristianismo pode ser firme, mas não certa¹¹¹⁸. Daí que aquele que espera, se o faz lucidamente, nunca o fará sem uma réstia de angústia¹¹¹⁹.

Perante a concepção tradicional e dominante da morte-ressurreição que afirma que a morte consiste na separação da alma espiritual e imortal da matéria corruptível do corpo, com a consequente perduração daquela como «forma separada»¹¹²⁰, Laín Entralgo diz que “forçosamente haveria de surgir frente a ela, no nosso século, a tese da «morte total» (*Ganztod*)”¹¹²¹. Ora, Laín Entralgo considera ser a tese da «morte total», muito mais razoável do que a doutrina da «alma separada»¹¹²², porque assim o manifesta a recusa tácita ou expressa dos crentes que submetem a sua própria crença a uma reflexão profunda e objectivamente reflectem sobre uma e outra¹¹²³. Mas a sua posição será séria e serenamente criticada pelo teólogo J. Ruiz de la Peña: se o homem é o seu corpo e se

¹¹¹⁷ Cf ACP, 309.

¹¹¹⁸ Cf *Ibidem*.

¹¹¹⁹ Cf *Ibidem*.

¹¹²⁰ Cf *Ibidem*.

¹¹²¹ *Ibidem*, 315.

¹¹²² Cf *Ibidem*.

¹¹²³ Cf *Ibidem*.

morre todo, afinal, o que é que ressuscita ou quem ressuscita?¹¹²⁴ Sendo o pensamento lainiano dinâmico, veremos, na valorização crítica, como responde o autor a esta questão; e ainda como, em nossa opinião, poderá responder o estruturismo lainiano a esta mesma interrogação sem levantar o véu da dualidade.

Capítulo quatro

AValiação crítica da antropologia lainiana

Depois da exposição dos temas antropológicos do autor, vamos tentar valorizar criticamente a sua proposta da ideia de homem. Argumentos que retomamos do que fica anteriormente descrito e que têm por objectivo a reflexão antropológica dos temas principais que passamos, de seguida, a justificar.

No primeiro ponto, com o título «eu sou cósmico» pretendemos sublinhar a importância física e metafísica inseparável de uma ideia sistematizada da realidade estruturada, dinâmica e evolutiva do cosmos para compreendermos também a particular realidade estruturada, dinâmica e evolutiva da matéria pessoal humana. No segundo ponto, com o título «Eu sou o meu corpo», tentamos sublinhar os fundamentos físicos e metafísicos da unidade psicoorgânica da estrutura humana, sobretudo, naquilo que ela é enquanto corpo; no modo como se manifesta através da sua conduta; e pelo modo como se expressa através da sua consciência; e ainda através daquilo que ela é enquanto realidade. No terceiro e último ponto, sob o título «Eu sou um corpo vivo», pretendemos afirmar, através do exercício da compreensão e fundamentados no argumento do dinamismo

¹¹²⁴ Sobre esta questão veja-se o artigo publicado de RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis – “A proposito del cuerpo humano; notas para um debate”. *Salamancaensis*. XXXVII (1990) 60-70; e o enquadramento que Diego Gracia faz sobre esta questão em: GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, pp. 668-671.

cósmico estruturado e nas razões de carácter psicológico do autor, que o homem, de facto, morre, e faz sentido que *post mortem* continue *idem sed aliter* o seu dinamismo evolutivo.

1. A constituição cósmica do homem: «Eu sou um corpo cósmico»

Com este título queremos evidenciar uma das ideias mais importantes do pensamento antropológico de Laín Entralgo: não há uma visão integral do ser humano sem uma simultânea concepção ou visão da realidade do cosmos e da matéria. Apesar da sua proposta ser claramente científico-filosófica, isto é, ter em conta os dados da fenomenologia e os contributos das ciências naturais, há, em Laín Entralgo, um esquema de sistematização metafísica bem tradicional que obedece à tríade Deus, Homem, Mundo. Embora neste trabalho a temática de Deus tenha sido muito parcimoniosa¹¹²⁵. Se tivéssemos de propor uma ordem lógica de sistematização seria o Homem – o Mundo e Deus. Ordem que obedece ao princípio e ponto de partida da sua proposta antropológica, isto é, tenta propor uma reflexão metafísica cismundana fundada numa concepção dinamicista ou estruturista. Apesar de estarmos perante uma proposta metafísica transcendental cismundana não deixamos de encontrar uma visão tipicamente «cosmoteândrica»¹¹²⁶. Laín Entralgo esforça-se por conciliar o saber científico e metafísico

¹¹²⁵ Os estudos realizados por César Redondo, na área da antropologia teológica, aprofundam bastante esta temática.

¹¹²⁶ Termo cunhado por Raimon Panikkar que o explica nestes termos: “O «homem» da experiência teoantropocósmica não é apenas um animal racional (o resultado de uma cosmogénese), mas sim a personificação, a encarnação, a manifestação real da dimensão intelectual ou espiritual da realidade que tem sido chamada «vida eterna» *intellectus*, *noûs*, *cit* ou similares. Na vida humana existe «algo» mais do que tempo e espaço. Este «mais», que se abre à nossa consciência, não é apenas o nosso intelecto. Não sabemos apenas que somos seres conscientes e autoconscientes. Sabemos também que esse «mais» não tem limites, é infinito, vazio, misterioso”. PANIKKAR, Raimon – *Intuição Cosmoteândrica, A Religião do Terceiro Milénio*. Lisboa: Ed. Editorial Notícias, 2003, p. 7.

com o saber de crença por estar convencido que este completa aqueles ou por ser este um complemento daqueles dois saberes¹¹²⁷.

Em Laín Entralgo, a antropogénese é produto da cosmogénese e esta, o resultado de um acto de Deus criador. Recorrendo à fórmula e ao nível da pergunta em que a questão deve ser colocada, perante o famoso «ponto não singular», Laín Entralgo explica assim a sua posição a favor do argumento da criação uma vez que o físico, não podendo negar a realidade do cosmos nesse «ponto não singular», no seu modo físico-matemático de conhecer o real, se quiser passar para o modo metafísico de o conceber, terá de ser confrontado, não em termos de «ser», mas em termos de «realidade», com a célebre interrogação de Leibniz que o autor reformula nos termos seguintes: “Porque é que há realidade, neste caso proto-realidade, e não antes nada?”¹¹²⁸ Interrogação que, para o autor, não pode obter uma resposta estritamente racional, nem tem de conduzir ao absurdo¹¹²⁹. Por isso, responde-lhe assim:

“A realidade primeira do cosmos, e com ela o tempo com princípio e fim ou sem princípio nem fim, que têm para o homem os acontecimentos cósmicos, chegou à existência de um modo essencialmente alheio à consideração cronológica do ser, e surgiu de algo, se é lícito empregar na circunstância o termo "algo", que não devemos nem podemos conceber como simples não-ser, o nada, mas que deve ter sido obra misteriosa de um Deus onipotente e criador”¹¹³⁰.

¹¹²⁷ Laín Entralgo está convicto que é possível construir uma antropologia e uma visão científica e filosófica da antropogénese aptas, naturalmente dentro do que afirma um princípio gnoseológico que tantas vezes ele enuncia: que o certo será sempre penúltimo e que o último será sempre incerto. Tal, serve de preâmbulo razoável às várias crenças últimas, dualismo hilemórfico ou cartesiano e monismo materialista ou idealista, que têm surgido na cultura ocidental sobre a realidade do homem. Cf QH, 105.

¹¹²⁸ CA, 256.

¹¹²⁹ Cf *Ibidem*.

¹¹³⁰ *Ibidem*.

Por ser este o seu modo e ponto de partida para conceber a realidade da cosmogénese, Laín Entralgo dirá que as conjecturas dos físicos acerca da singularidade ou não singularidade inicial do Universo de modo algum excluem essa ideia da *creatio ex nihilo* a qual prescinde da noção de um «antes» e de um «depois» cuja aplicação antropomórfica se justifica só por necessidade¹¹³¹.

Nesta perspectiva, o que resultou desse acto criador? À partida, uma realidade cuja consistência para os astrofísicos ainda não passa de uma conjectura. Para Laín Entralgo, em qualquer caso, uma realidade essencialmente dinâmica e evolutiva, cujo dinamismo originário e radical se foi realizando segundo os vários modos que anteriormente já distinguimos¹¹³². Deus, causa primeira, cria um dinamismo originário e originante «fora» do espaço-tempo e da matéria que se concretiza ou realiza no dinamismo cósmico energético-material, espaço-temporal que se configura evolutivamente nos diversos dinamismos a partir do dinamismo da concreção material das estruturas elementares até ao dinamismo da suidade, isto é, até à matéria humana consciente que através do seu próprio corpo sente, pensa e quer.

Claro que Laín Entralgo tem plena consciência de que esta conciliação complementar que advoga entre o saber de crença e o saber científico nem sempre é aceite¹¹³³. Mas ele corre esse risco. Porque quando se coloca perante o enigma da origem do cosmos, pergunta: “Como chegou a existir a realidade, qualquer que tenha sido, o que o facto

¹¹³¹ Cf *Ibidem*.

¹¹³² Alude, nomeadamente, ao dinamismo cósmico e aos seus modos e níveis de configuração dinâmica.

¹¹³³ Cf *Ibidem*, 256.

hipotético mas plausível do *big-bang* tornou manifesto?”¹¹³⁴ Não deixa de lhe responder assim: “Creio, com efeito, que o Universo que vejo, (...), teve a sua primeira origem num acto de criação *ex nihilo*, obra gratuita de um Deus que transcende o mundo, o que, sendo embora uma asserção razoável, se refere a um facto misterioso e, portanto, admissível e admitido apenas por via da crença”¹¹³⁵. Resposta que deve ser enquadrada e completada por esta outra afirmação: “Nem a existência de um Deus criador e transcendente, nem a não eviternidade do Universo, nem a realidade originante desse acto criador, podem ser afirmadas com evidência plena, a sua verdade será tão razoável quanto se queira, mas não mais que razoável”¹¹³⁶.

Adere sem reservas e deste modo à concepção criacionista da origem do cosmos por estes dois motivos: primeiro, porque a opção entre a tese da criação do mundo *ex nihilo* e a tese da eternidade do mundo não é um problema de razão, mas de crença; segundo, porque não encontra resposta mais razoável para responder à pergunta de Gottfried Leibniz do que a da criação *ex nihilo*¹¹³⁷. Apoiado na razão de crença e na razão metafísica do dinamismo evolutivo original e originante, acaba por conceber a criação do universo e a criação do ser humano de modo mais helénico, filosófico, e menos semita, bíblico. O autor crê que Deus criou o universo e o ser humano à sua «imagem e semelhança», ainda que utilize o modelo actual e científico do *big-bang*¹¹³⁸. A força do monoteísmo moisaico aplicado ao relato da

¹¹³⁴ CA, 255.

¹¹³⁵ *Ibidem*, 255-256.

¹¹³⁶ *Ibidem*.

¹¹³⁷ Cf IH, 128.

¹¹³⁸ Actualmente, o termo criacionismo pode ter vários significados. Mas não pretendemos confrontar a perspectiva lainiana com qualquer uma delas. Acerca deste assunto, remetemos para a leitura seguinte: J. VAN TILL, Howard – *Creationismo*. In EScR, 187-190.

criação bíblica, em nosso entender, encontra eco em Laín Entralgo, se tivermos em conta a metafísica do monismo dinamicista que propõe, mas não coincide. Vejamos como se partimos do rigor gramatical e exegético do relato bíblico do Génesis 2-3 feito por Herculano Alves e que apresentamos em síntese. Primeiro, o termo técnico de criação é o verbo «*bara*» que tem sempre Deus por sujeito, indicando um «fazer» misterioso, divino, que só Deus pode levar a cabo mas que não prova por si mesmo que se trata aqui de criar, no sentido de tirar do nada: pode ser uma acção exclusiva e típica de Deus e não necessariamente uma criação *ex nihilo* (conceito helénico, não semítico). Segundo, no pensamento semita não existe um dualismo metafísico que implique a existência de um ser que se oponha a Javé: a transcendência de Deus é de tal modo acentuada que ele assume a causalidade total de tudo quanto existe. Terceiro, enquanto causalidade total, o poder de Deus participa continuamente nas criaturas: há uma «criação contínua», um processo dinâmico, uma transformação que nega não só o conceito de «natureza» como algo estático e independente da mão de Deus como o conceito grego de «cosmos» (o cosmos não é eterno nem é regido por leis eternas). Quarto, o caos, embora tenha uma dependência negativa de Deus, quando Ele intervém, é dominado e transformado, isto é, torna-se criação, ordem, lugar onde o homem encontra a sua felicidade. Quinto, o homem é colocado no centro do universo porque o mundo foi criado para o ser humano ser feliz. Sexto, entre o ser humano e o mundo há uma íntima relação, ambos são criaturas, mas têm funções diferentes: o cosmos tem uma função puramente passiva em relação ao homem porque este supera em perfeição e está vocacionado para «dominar» ou «cuidar» do cosmos por ser «imagem e semelhança de Deus». Sétimo, o ser humano criado à «imagem e semelhança» de Deus é *adam*, um ser de terra, de pó (*adamah*) a única imagem, por

oposição às estátuas do politeísmo, que pode representar Deus, a única imagem possível¹¹³⁹.

Como se pode ver a criação bíblica, se nos abstrairmos do relato literário, a acção criadora, o fazer de Deus é único: tem um alcance muito mais profundo que a própria crença metafísica na *creatio ex nihilo* de contaminação helénica. No «princípio» (*bereshit*), isto é, nas «origens» de todas as coisas, isto é, fora do espaço e do tempo, tudo aquilo que sempre aconteceu, acontece no presente e vai acontecer certamente no futuro¹¹⁴⁰. E a criação do homem a partir da terra exprime, segundo Herculano Alves, a verdade fundamental acerca do homem: «não-ser-Deus»¹¹⁴¹. Julgamos que a proposta cosmológica de Laín Entralgo integra, a seu modo, estas duas verdades bíblicas fundamentais acerca do cosmos e do homem: Deus cria uma realidade única, um dinamismo evolutivo fora do tempo e do espaço que não pode ser rigorosamente definido, mas pela sua configuração dinâmica, no tempo e no espaço, tem por propriedades o dar de si por si, isto é, configurou-se, através das causas segundas que nele operam, na série de dinamismos, já mencionados anteriormente. O homem, realidade dinâmica, melhor, estrutura dinâmica, é *natura naturata*, produto deste dinamismo próprio da *Natura naturans* que se configura em dinamismo da suidade, através das causas segundas, sem necessitar de uma intervenção directa de Deus quer sob o ponto de vista do processo filogenético quer ontogenético. Por isso, a realidade humana, matéria consciente que pensa, quer e sente, define-se também,

¹¹³⁹ Cf ALVES, Herculano – *O Rosto do Deus da Criação*. In *Génesis, do Sonho à Esperança da Terra Prometida* (IX Semana Bíblica Nacional). Lisboa: Ed. Difusora Bíblica, 1987, pp. 31-45. A explicação exegética do autor segue o texto Sacerdotal (P).

¹¹⁴⁰ Cf *Ibidem*, p. 33.

¹¹⁴¹ Cf *Ibidem*, p. 62.

em Laín Entralgo, pela verdade bíblica fundamental: «não-ser-Deus», mas ser de Deus «imagem e semelhança» una e única, dinâmica e evolutiva, isto é, radical e dinamicamente cósmica. A dignidade biológica e ontológica do ser humano advém-lhe da unidade e totalidade da sua estrutura dinâmica por ser matéria consciente. Em Laín Entralgo, a dignidade do ser humano tem de ser descrita, explicada e, sobretudo, compreendida a partir da realidade física e metafísica, penúltima e última do corpo e da sua conduta enquanto conduta desse corpo. Poderíamos mesmo dizer que as razões do corpo são razões da unidade e da totalidade desse corpo. Pensamos que a concepção dinamicista da estrutura lainiana restaura a «imagem» do corpo do homem perdida pelo dualismo como repara a «semelhança» da intimidade desse corpo perdida pelo materialismo. A dignidade do homem fundamenta-se nesse todo do corpo íntimo: quem menospreza a estrutura do corpo, menospreza as notas íntimas da alma e do espírito; quem menospreza as notas íntimas do corpo, menospreza o corpo. O homem é digno no seu todo. Dignidade que tem de ser concebida em inter-relacionalidade e em complementaridade com as estruturas do todo cósmico¹¹⁴². A dignidade humana não é a exaltação da sua estrutura consciente. É o reconhecimento de uma distinção particular de uma estrutura nova, irreduzível e imprevisível, dentro do dinamismo cósmico evolutivo.

O autor tem ainda o cuidado de distinguir o significado diferente que tem para a física e a metafísica o problema do começo ou da origem cósmica. Se para a física a origem do cosmos não se desliga do modelo estandardizado do *big-gang*; para a metafísica

¹¹⁴² Com grandes implicações éticas e ecológicas. Mas também antropológicas, sobretudo para quem se dedica ao estudo do corpo ou do ser humano e o queira ver como pessoa e fonte de valor na realidade da sua estrutura dinâmica.

o começo ou origem está ligado ao princípio do «ser» ou da «realidade» cósmica que a pergunta metafísica pressupõe. A origem da realidade cósmica enquanto princípio, raiz ou causa, é a questão das questões para a cosmologia metafísica a qual perdurará no campo da filosofia e da crença, mas que subsistirá, por tempo indefinido, no campo da extrapolação científica e do pensamento científico¹¹⁴³, isto é, quando a cosmologia científica tiver a pretensão de dar respostas últimas sobre a realidade do cosmos, não está a fazer ciência. Portanto, à pergunta radical sobre a origem do ser ou da realidade, Laín Entralgo assume para si a possível resposta de Gottfried Leibniz que formula desta maneira: “Porque, misteriosamente para nós, um Deus onipotente quis criar a realidade, a do nosso cosmos e a de todos os cosmos possíveis”¹¹⁴⁴.

Se este é o modo lainiano de conceber metafisicamente a origem do cosmos, convém, agora, saber como o autor concebe, metafisicamente, a sua consistência. Laín Entralgo começa por afirmar que a realidade física foi consequência de um acto criador¹¹⁴⁵ e recorda que, não estando no plano da evidência científica, trata agora de saber razoavelmente em que consiste esse modo de realidade¹¹⁴⁶. Para isso, começa por formular as duas questões seguintes: O que é que Deus criou, segundo o que dele podem os homens saber? A realidade criada por Deus, a criação inteira, tem ou não tem em si um modo único de ser real?¹¹⁴⁷

¹¹⁴³ Cf MARTÍNEZ-ÁLVAREZ, José Antonio – *Origen y evolución de la tierra*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes...*, p. 139.

¹¹⁴⁴ IH, 128.

¹¹⁴⁵ Cf *Ibidem*.

¹¹⁴⁶ Cf *Ibidem*.

¹¹⁴⁷ Cf *Ibidem*.

Rejeitando quer a concepção que afirma que a realidade humana é o resultado de uma alma espiritual¹¹⁴⁸, quer a concepção atómico-molecular da matéria que está na génese do materialismo antropológico moderno¹¹⁴⁹, o autor empenha-se em propor uma concepção científica e metafísica da realidade humana. Para alcançar em alguma medida essa difícil tarefa e meta, sabendo que a realidade do cosmos, e nela, a do homem é e continuará sendo um enigma, o autor sente-se obrigado a expor, pois, o que da matéria deve pensar-se hoje.

Muito simples e brevemente, aqui está a sua fórmula:

“A partir do momento em que o universo se constituiu, e tendo em conta o que de comum acordo nos dizem a astrofísica e os aceleradores de partículas, a matéria do cosmos – o protão, o átomo, o mineral, o corpo vivo – é um estado e uma etapa na evolução de «algo» que lhe é anterior. «Algo» que não é ente de razão, que é um ente real ao qual, na falta de outro nome melhor, bem podemos chamar *dinamismo*. Antes de se formarem as partículas materiais, a realidade do que havia era dinamismo actualizado como *pura energia*, energia anterior às várias energias que a física descreve no estado actual do cosmos; e, até hoje, como realidade que é por sua vez *matéria-energia* unidas entre si de modo indiscernível, visto que, segundo o modo como se a trate e a observe, numa e noutra forma pode mostrar-se-nos”¹¹⁵⁰.

De facto, a observação científica da realidade quântica, no seu limite, diz-nos que tanto a matéria do gás, da rocha e a do corpo humano como a que se observa nas diferentes galáxias são matéria-energia unidas entre si de modo indiscernível. Logo, o modo de entender a matéria em Laín Entralgo difere de toda a formulação dualista e materialista. Escreve o autor: “Ao que costumamos chamar matéria, a realidade que directa ou indirectamente afecta os nossos sentidos, é nas suas diversas formas uma série de níveis

¹¹⁴⁸ Cf *Ibidem*, 130.

¹¹⁴⁹ Cf *Ibidem*, 128.

¹¹⁵⁰ *Ibidem*, 131.

evolutivos diversamente estruturados do dinamismo cósmico, dotados de propriedades sistemáticas que diferem de um para outro”¹¹⁵¹.

Entendido como comum e radical modo de ser do real-criado, esclarece o autor que o dinamismo não é um *tertium quid* entre o espírito e a matéria¹¹⁵². Para ele, o dinamismo é uma via para entender melhor não só a totalidade da realidade ou a realidade no seu todo, isto é, a de Deus, espiritual, incriada e criadora e a do cosmos, criada, não espiritual, dinâmica e evolutiva, como também a relação entre a essencial transcendência espiritual de Deus e a não espiritual e adveniente imanência da criação¹¹⁵³. Mas não só. Está convencido que o conceito zubiriano de dinamismo pode ser decisivo para aproximar a intelecção metafísica e científica de um dos enigmas do real que mais preocupam a ciência do nosso tempo: o da consistência última das partículas elementares, e, portanto, da realidade total do cosmos¹¹⁵⁴, incluindo o ser humano. Que, na opinião do autor, só permitirá uma aproximação assintótica, pois o enigma perdurará¹¹⁵⁵.

Ergue-se, portanto, na história do pensamento cosmológico e antropológico, um «monismo dinamicista» ou dinamicismo que se levanta assim sobre o dualismo e o monismo materialista dos que não sabiam ou não queriam saber o que realmente é a matéria¹¹⁵⁶. Para entender científica e metafisicamente a consistência e a realidade dinâmica do cosmos, foi necessário recorrer aos conceitos de *Natura naturans* e *natura*

¹¹⁵¹ *Ibidem*.

¹¹⁵² Cf *Ibidem*.

¹¹⁵³ Cf *Ibidem*.

¹¹⁵⁴ Cf *Ibidem*, 132.

¹¹⁵⁵ Cf *Ibidem*.

¹¹⁵⁶ Cf *Ibidem*.

naturata formulados pela filosofia medieval¹¹⁵⁷. Se o de natureza naturante declara que a natureza enquanto universal e unitária produz os diversos entes naturais, o de natureza naturada afirma a particular natureza de cada um desses entes¹¹⁵⁸. Laín Entralgo assume que, se chamamos Natureza ao Cosmos, esta Natureza tem dois momentos: “Um, o momento das coisas naturais (galáxias, astros, plantas, animais, homens; *natura naturata*); outro, o momento da sua unidade primária (a sua condição de *Natura naturans*)”¹¹⁵⁹.

Enquanto *Natura naturans*, o todo cósmico, deve ser entendido como essencial e radicalmente dinamismo¹¹⁶⁰. E também, desde a sua origem, causa efectiva/efectora de todos e de cada um dos modos em que estrutural e evolutivamente se realiza¹¹⁶¹. Causa efectiva/efectora porque directamente produtora dos seus sucessivos efeitos, e não causa criadora porque, em sentido estrito, o termo criar é acto exclusivo de Deus¹¹⁶². Assim sendo, Laín Entralgo considera que este tema exige o recurso e actualização de duas importantes conquistas intelectuais dos pensadores do Medievo: por um lado, a distinção entre a *potentia absoluta* e a *potentia ordenata* de Deus e, por outro, entre o conceito de *causa primeira* e o de *causa segunda*¹¹⁶³. Escreve o autor:

“No uso da sua onipotência – da sua potência absoluta –, Deus poderia criar um mundo ou vários mundos bem distintos do actual; (...). Mas em uso da infinita e misteriosa liberdade, quis duas coisas: por um lado, ordenar o exercício dessa potência para que o mundo criado fosse acessível à razão dos

¹¹⁵⁷ Cf *Ibidem*.

¹¹⁵⁸ Cf *Ibidem*, 132-133.

¹¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹¹⁶⁰ Cf *Ibidem*, 133.

¹¹⁶¹ Cf *Ibidem*.

¹¹⁶² Cf *Ibidem*.

¹¹⁶³ Cf *Ibidem*.

homens, e que, em consequência, a inteligência humana tivesse a possibilidade de conhecer em alguma medida o que o mundo é; por outro, fazer que os entes do cosmos pudessem dar de si com causalidade segunda, isto é, por si mesmos, coisas novas e processos novos”¹¹⁶⁴.

Ora, Laín Entralgo quer deixar claro que Deus, causa primeira, isto é, criador de ser ou de realidade, quis que no universo existissem as causas segundas que actuam sem a sua intervenção directa¹¹⁶⁵. Por outras palavras: que as coisas que integram a *natura naturata* sejam e façam o que por si mesmas fazem e são¹¹⁶⁶. Ou em termos zubirianos, que o autor resume deste modo: “Que o Todo do cosmos, desde a sua origem indiferenciada, fosse causa segunda e efectiva de todas as configurações que evolutivamente adopta, e que a sua evolução seja a sucessão dos modos em que essa causalidade segunda se vai manifestando”¹¹⁶⁷. Ora, para Laín Entralgo, aplica-se também no caso da estrutura filogenética desde o *Homo habilis* a respeito da estrutura do *Homo sapiens sapiens*.

Deus, enquanto causa primeira do dinamismo cósmico, não só é transcendente ao cosmos como é também transcendente no cosmos. Além de ser o seu criador, é também o seu sustentador; tal é o fundamento metafísico da causalidade segunda do cosmos em si mesmo e em todas as suas sucessivas configurações. Laín Entralgo só não sabe dizer como Deus cria e sustenta o cosmos, porque, o mistério radical da natureza é impenetrável e a respeito do qual tudo o que fica dito só pode ser uma modesta, mas tentativa razoável de intelecção¹¹⁶⁸.

¹¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹¹⁶⁵ Cf IH, 133.

¹¹⁶⁶ Cf *Ibidem*.

¹¹⁶⁷ *Ibidem*, 133-134.

¹¹⁶⁸ Cf *Ibidem*, 134.

A partir deste dinamismo metafísico evolutivo através do qual, a partir do *big-bang*, a *Natura naturans* se vai configurando nos diversos modos e níveis dinâmicos, deve ser compreendida a proposta antropológica lainiana do dinamismo da suidade quer na sua evolução quer filogenética quer ontogenética. Dinamismo metafísico energético-material não espiritual nem redutoramente material que por si mesmo dá de si evolutivamente todas as estruturas cósmicas desde as mais simples às mais complexas. Concepção que obriga a rever o conceito de matéria e, conseqüentemente, a uma nova ideia de ser humano que não espiritualista nem materialista, mas dinamicista ou estruturista. Cismundana ou intramundaneamente, o cosmos, enquanto *Natura naturans*, no seu todo unitário e na sua consistência real é dinamismo evolutivamente estruturado. E o ser humano em particular, enquanto realidade dinâmica, é uma estrutura cósmica única que resulta de um dinamismo particular, o da suidade, mas produto do dinamismo cósmico evolutivo. É uma estrutura dinâmica produzida pela evolução cósmica, por isso, filogeneticamente mutante e ontologicamente a mais complexa das estruturas cósmicas evolutivas. O ser humano é uma realidade cósmica que, no seu todo unitário, é essencialmente nova e irreduzível não só no todo unitário do cosmos como também no todo unitário dos entes cósmicos. Pelas suas notas constitutivas, sistemáticas ou estruturais, nomeadamente por aquelas notas que o distinguem por ser matéria cósmica consciente que pensa, quer e sente. Sendo uma realidade dinâmica essencialmente nova e irreduzível, mesmo em relação àquelas que a precederam evolutivamente, desde a realidade elementar da matéria-energia até ao *Homo sapiens*, são realidades que perduram nela sob a forma de subtensão dinâmica. Constitutivamente, podemos dizer que a realidade da estrutura humana consciente é

radicalmente cósmica e mesmo a mais cósmica de todas as estruturas cósmicas pelas suas notas constitutivas. Nela e por ela o cosmos torna-se humanamente consciente.

O homem, realidade cósmico-dinâmica, é constitutivamente mais complexo que qualquer outra estrutura cósmica. Na concepção antrópo-cósmica advogada por Laín Entralgo, não conseguimos colocá-lo no topo ou cimo de uma hierarquia. Entendemos que Laín Entralgo quando refere o termo «superior» ao ser humano quer notar aquilo que ele tem de estrutural ou dinamicamente distinto e irreduzível na sua evolução filogenética e ontogeneticamente. Isto por dois motivos fundamentais: primeiro, Laín Entralgo recusa a concepção de um princípio superior e contra-distinto da matéria como forma de conceber a realidade cósmica e a humana; segundo, porque a concepção da unidade funcional do todo cósmico com o todo dos entes cósmicos não permite uma visão hierárquica, mas funcional-relacional. Logo, a realidade humana da natureza naturada deve ser vista não só como o resultado de um dinamismo cósmico que se configura material e estruturalmente de modo diverso em relação aos outros dinamismos mas também o culminar de um desenvolvimento cósmico particularíssimo no qual, sob a forma de subtensão dinâmica, perduram todos os elementos que a precederam.

Consequentemente, não se pode afirmar que entre as distintas realidades cósmicas possa haver comparação, nem que umas são superiores a outras. Mas devemos defender a complementaridade entre todas. Mesmo o todo unitário cósmico, isto é, o cosmos na sua totalidade e unidade, que produziu ou configurou os diversos dinamismos estruturais, pode ser considerado «algo mais» que o todo unitário das partes que o compõem. O dinamismo cósmico evolutivo, que tem como propriedade o dar de si por si mesmo, produz evolutivamente as diferentes estruturas cósmicas que, indistintamente são parte do todo

cósmico; e na sua distinção e variação, sendo cósmicas, não são superiores ao cosmos nem redutíveis a ele. No caso particular da estrutura humana nem a matéria das estruturas físicas cósmicas nem a matéria dos entes terrestres, físicos ou orgânicos, lhe são inferiores. O dinamismo evolutivo da matéria cósmica configura-se em estruturas várias, distintas, novas e irreduzíveis umas às outras, mas não separáveis ou se quisermos relacional e funcionalmente complementares. Isto é, antropologicamente, não consigo almejar uma ideia de mim próprio se me separar desta realidade a que chamo Terra e a que chamo Cosmos. Em relação a este, o ser humano é constitucional, física e metafisicamente inseparável do dinamismo cósmico. E, a seu modo, uma estrutura material essencialmente nova e irreduzível.

A razão, o intelecto, a emoção e a vontade fazem de nós uma realidade estrutural distinta, aparentemente mais evoluída e de uma simplicidade tão complexa, mas não nos desconecta da realidade do universo. O destino do homem é inseparável do destino evolutivo do universo inteiro. A fraternidade é cósmica: todas as realidades estão física, química, biológica, temporal, histórica e ontologicamente interligadas na estrutura dinâmica do todo cósmico. Não temos um destino desligado e dissociável. As diferenças completam-nos e aperfeiçoam-nos. A nossa compreensão e inteligência da realidade cósmica tal como hoje a queremos compreender – do tempo e do espaço, da matéria e da energia, do movimento e da vida – vai ainda no início. Talvez, o cântico do irmão sol de São Francisco de Assis represente poeticamente este sensacional asserto cosmológico.

Somos constitutiva e fraternalmente dinamismo cósmico. Mais, a nossa relação com a Terra e com o cosmos é parte da nossa hetero e autocompreensão¹¹⁶⁹.

Desta mundividência dinamicista ou estruturista resulta, para Laín Entralgo, uma visão do homem assumidamente integradora e dinamicamente corporalista. Como nota Conill Sanches, a substantividade zubiriana transforma-se, em Laín Entralgo, em estruturismo dinamicista uma vez que a realidade substantiva ou a substantividade é uma estrutura dinâmica¹¹⁷⁰. Aplicando sistematicamente esta concepção simultaneamente física e metafísica, na medida em que concebe uma estrutura dinâmica e evolutiva, Laín Entralgo pretende dar razão de todas as estruturas da realidade. Relativamente à estrutura humana, esta é o resultado estrutural, dinâmico e evolutivo do radical dinamismo cósmico que se configura em dinamismo da suidade ou matéria consciente. Enquanto nota qualitativa e distintiva de todas as outras estruturas vivas conscientes, a consciência humana constitui-se *ex novum*¹¹⁷¹.

Graças à potencialidade dinâmica da matéria e ao concurso das causas segundas se poderá entender, conseqüentemente, que toda a estrutura cósmica constitui um *novum* qualitativo em relação a tudo o que existia no cosmos antes do seu aparecimento¹¹⁷². É por isso que, em termos de matéria, seja qual for o modo científico e filosófico de o entender, Laín Entralgo pensa que não é possível dar razão explicativa suficientemente satisfatória

¹¹⁶⁹ Cf PANIKKAR, Raimon – *Intuição Cosmoteândrica...*, p. 228.

¹¹⁷⁰ Cf CONILL SANCHES, Jesús – *Laín Entralgo y Zubiri...*, p. 187.

¹¹⁷¹ Cf CA, 183.

¹¹⁷² QH, 119.

da inteligência, da liberdade, intimidade, e criatividade do homem¹¹⁷³. Escreve: “O *novum* que o ser e a actividade do ser humano introduzem na evolução do universo não pode ser aceitavelmente explicado com os argumentos do monismo materialista em nenhuma das suas formas, a biologicomolecular ou a cibernética”¹¹⁷⁴. Também o dualismo não permite dar razão satisfatória pelos motivos já apontados. Laín Entralgo valoriza a realidade da matéria na sua unidade e totalidade dinâmicas a partir da novidade de cada um dos seus níveis estruturais existentes no cosmos e a sua constituição efectiva a partir das estruturas precedentes. O enigma da origem dinâmica que funda e fundamenta o todo cósmico, como que se esconde em cada modo da configuração dinâmica do cosmos e em cada um dos seus níveis estruturais. Enigma que a estrutura humana, enquanto estrutura cósmica consciente, aberta, procura desvendar, mas ao qual só nos podemos aproximar assintoticamente. Pois, para Laín Entralgo, assim como as estruturas cósmicas possuem em si um princípio de cognoscibilidade possuem também em si um princípio de enigmaticidade¹¹⁷⁵. Científica e filosoficamente, podemos conhecer as notas e o modo da sua referência que constituem o todo, mas a realidade desse todo não pode ser conhecida em si mesma, naquilo que ela é. Se o cosmos é dinamismo, podemos concluir que o fim do cosmos é evoluir estruturalmente, no todo e nas partes. Logo, a estrutura humana continua no cosmos a sua evolução filogenética e ontogenética. Somos cósmicos e estamos evoluindo no cosmos e com o cosmos ligados por um único sentido: a evolução.

¹¹⁷³ Cf *Ibidem*, 58.

¹¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹¹⁷⁵ Cf ACP, 197-198.

2. A constituição una e única do homem: «Eu sou o meu corpo»

O título em epígrafe poderá constituir, à primeira vista, uma afirmação que poderá enganar quer materialistas quer dualistas. Mas o título é o resultado de uma conclusão a que Laín Entralgo chega para afirmar não só o seu rompimento com todo o dualismo antropológico como para declarar a superação de todo o materialismo fisicalista inspirador de muitas reflexões também elas antropológicas. Mas é, sobretudo, a resposta resumida à pergunta: o que é o homem?

Neste ponto, tentaremos responder valorativa e criticamente às seguintes perguntas: a concepção estruturista lainiana é satisfatoriamente superadora, enquanto *tertium quid superans*, de todo o dualismo e de todo o reducionismo materialista? Isto é: a concepção estruturista do corpo humano, por si mesma, é capaz de dar razão da unidade real e total da realidade psicoorgânica do ser humano? Tentaremos fazê-lo a partir do conceito de estrutura aplicada à realidade e totalidade do corpo humano, incluindo, a realidade subestrutural e dinâmica do cérebro-consciência.

E, posteriormente, veremos se o monismo dinamicista lainiano é capaz de, por si mesmo, dar razão da dignidade biológica e ontológica do ser humano. Já que, em nosso entender, Laín Entralgo, quando afirma que o ser humano é o «centro virtual do universo»¹¹⁷⁶, não defende um novo tipo de antropocentrismo subtilmente geocêntrico ou cosmocêntrico. A dignidade biológica e ontológica do ser humano, em Laín Entralgo, deve ser fundada a partir do dinamismo evolutivo e radical do cosmos que se configura no

¹¹⁷⁶ Ideia que se repete nas três diferentes obras do autor: ACP, 191; IH, 136; QH, 190.

dinamismo evolutivo da estrutura particular da suidade; filogenética e ontogeneticamente da integridade do seu corpo íntimo¹¹⁷⁷, como se verá mais adiante.

Formuladas as perguntas que consideramos pertinentes serem tratadas neste momento, começamos pelo conceito de estrutura que dá razão da unidade psicoorgânica do ser humano.

O ponto de partida da solução estruturista lainiana, como já sabemos, é o conceito metafísico de dinamismo ou o dinamicismo estruturista que define o cosmos na sua realidade física e metafísica¹¹⁷⁸. O dinamismo é, assim, a realidade primária e radical do cosmos. A realidade é constitutivamente dinâmica na medida em que «dá de si» «por si», ou seja, é dinamismo e substantividade estrutural. O dinamismo é constitutivo da realidade cósmica e não consecutivo ou processual, isto é, não é consequência de uma realidade extrínseca que o ponha em movimento¹¹⁷⁹. Pois o fundamento da realidade dinâmica e evolutiva do cosmos não é outro senão a sua própria dinamicidade¹¹⁸⁰. As coisas físicas são reais sendo «por si», possuindo em si, isto é, como «propriedades» suas, as notas que as caracterizam¹¹⁸¹. Mas além de serem «por si» as coisas físicas são o que são «dando de si», uma vez que o «dar de si» é uma actividade essencial do cosmos no seu conjunto e em cada uma das suas partes, até as mais simples e elementares¹¹⁸². Assim, o «dar de si» e o

¹¹⁷⁷ Um estudo acerca da estrutura da intimidade, concebida como dimensão psicológica do homem e da sua relação com a corporeidade, é feito por CARPINTERO, Helio – “La estructura de la intimidad”. *Arbor*. 562-563 (1992) 133-153.

¹¹⁷⁸ Cf QH, 40.

¹¹⁷⁹ Cf BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 329.

¹¹⁸⁰ Cf QH, 61-62.

¹¹⁸¹ Cf IH, 93.

¹¹⁸² Cf *Ibidem*.

«por si» são dois momentos da estrutura da realidade dinâmica do cosmos e dos entes cósmicos. O processo dinâmico da realidade, da unidade e da totalidade cósmica desde o *big-bang*, tem causado o aparecimento progressivo e evolutivo de estruturas de complexidade crescente. Porque o dinamismo é algo formalmente constitutivo do cosmos¹¹⁸³, este foi dando de si por si as sucessivas configurações estruturais, isto é, os modos e os níveis diversos da estruturação dinâmica desde os mais simples aos mais complexos até ao último e mais complexo de todos os dinamismos: os dinamismos da materialização, da estruturação, da variação, da alteração, da mesmidade, da suidade e o da convivência¹¹⁸⁴.

O dinamismo cósmico, para Laín Entralgo, manifesta-se através de dois modos principais de causalidade: o acaso e a necessidade, que se combinaram para a génese de cada uma das novas estruturas¹¹⁸⁵; e as duas propriedades essenciais dos entes cósmicos, o «ser por si» e o «dar de si», foram a causa determinante de cada inovação estrutural¹¹⁸⁶.

Se, por um lado, do ponto de vista epistemológico para as ciências naturais, nomeadamente, para a física quântica, o acaso aparece inscrito no nível mais profundo da natureza: “Um nível onde existe de pleno direito e de onde, nem na prática nem por princípio, não pode (até nova ordem) ser desalojado pelo conhecimento”¹¹⁸⁷; por outro, não competirá à filosofia reavaliar o papel daquilo que chamamos «acaso»? No que à estrutura lainiana diz respeito, será de admitir que a estruturação dinâmica do todo unitário cósmico,

¹¹⁸³ Cf QH, 40.

¹¹⁸⁴ Cf CA, 237.

¹¹⁸⁵ Cf PAC, 22.

¹¹⁸⁶ Cf *Ibidem*.

¹¹⁸⁷ REEVES, Hubert – *Um pouco mais de azul...*, p. 182.

que se configura, no espaço-tempo, num crescente, progressivo e evolutivo dinamismo de dinamismos cada vez mais complexos, é fruto do acaso? Esta cadeia de crescimento colectivo interligado em sequência crescente na estrutura do todo cósmico e nas estruturas do todo dos diversos entes cósmicos é, por acaso, acaso?

Ainda que Laín Entralgo defenda esta posição mais cosmológica e biológica, filosoficamente a nossa resposta, que de certo modo já está dada no capítulo dedicado à cosmologia, passa pelo princípio da sincronicidade entendido nestes termos e integrando o todo da estrutura cósmica: a génese de cada uma das novas estruturas é feita a partir da sincronia de desequilíbrios simultâneos mas estruturados na estrutura do universo. Há um certo caos, uma certa indeterminação, um certo desequilíbrio no dinamismo cósmico, mas sincrónica e estruturada na estrutura do todo cósmico para que surjam novas estruturas. A ordem ou harmonia, *cosmos*, que precede a configuração dinâmica e a produção de novas estruturas, é precedida pela desordem, pelo desequilíbrio, pelo caos que no processo uno e total do dinamismo evolutivo da estrutura cósmica torna-se também ele criador e transformador de novas estruturas. No nosso entendimento, a cedência intelectual que Laín Entralgo faz à evolução biológica por selecção natural é a parte menos equilibrada do seu pensamento metafísico e sistemático. Aquilo que atrás chamávamos de paradoxo lainiano: por um lado, entende o dinamismo evolutivo radical configurador de dinamismos estruturais, que opera através das causas segundas efectivas em toda a realidade estrutural, isto é, com capacidade para dar de si por si as estruturas da realidade cósmica; por outro lado, a operação conjunta do acaso e da teleonomia, mesmo quando entendidos epistemológica ou gnoseologicamente, parecem negar pontualmente o processo dinâmico e evolutivo do cosmos e das estruturas cósmicas que hoje aparecem como evidente

capacidade do dinamismo da matéria. Com certeza que a teleonomia não nega o sentido ou propósito dinâmico e evolutivo, mas se a vida é regida por leis objectivas e por um propósito ou projecto que desconhecemos, não vemos por que negar totalmente a teleologia, se esta for entendida no sentido de que as estruturas de acordo com o seu nível de realidade realizem ou cumpram o seu fim, propósito ou projecto. No nosso entendimento, factual não gnoseologicamente, na natureza não há acaso, por isso é aceitável que nas ciências empíricas tal expresse o profundo desconhecimento da lei ou princípio que rege a unidade e totalidade do todo estrutural e dinâmico do cosmos. Para nós, sob o ponto de vista teleonómico e teleológico, o fim de cada estrutura é a evolução de acordo com o seu nível de configuração dinâmica. Reconhecemos que o pensamento de Laín Entralgo tem um alcance profundo e inovador quando se propôs sistematizar metodologicamente a sua antropologia a partir da descrição fenomenológica, explicação científica e compreensão metafísica. Mas, talvez por isso se compreenda também esta observação de Sahagún Lucas que, referindo-se ao método lainiano, diz que a passagem de um método a outro, descrição, explicação, compreensão, não está isenta de certa ambiguidade. Por isso, seria necessária precisão maior sobretudo na formulação de alguns conceitos. Pois, nalguns momentos, nota-se mais uma justaposição do que uma integração¹¹⁸⁸.

Para Laín Entralgo, toda a realidade está organizada de modo estrutural, isto é, como conjunto de notas inter-relacionadas internamente, que constituem a estrutura, e inter-relacionadas externamente, que corresponde à sua conexão operativa com as restantes

¹¹⁸⁸ Cf SAHAGÚN LUCAS, Juan de – *La idea del hombre en P. Laín Entralgo*. In SAHAGÚN LUCAS, Juan de (dir.) – *Nuevas Antropologías...*, p. 40.

estruturas do cosmos¹¹⁸⁹. A organização sistemática implica esta visão das estruturas na estrutura do todo estrutural cósmico em inter-relacionalidade. As estruturas cósmicas, sendo essencialmente dinâmicas ou dinamismo estruturado¹¹⁹⁰, podem ser físicas, biológicas e psíquicas¹¹⁹¹. Independentemente da estrutura a que se refira, todas as estruturas físicas são substantivas, conjunto unitário de notas, sistemático, clausurado e cíclico que constituem uma estrutura¹¹⁹². Por nota, deve entender-se, não só as propriedades da coisa em questão, mas também todos os momentos que se integram na sua realidade, incluindo até os que costumamos chamar de «partes» – matéria, composição química, e psiquismo, se o tem¹¹⁹³. Toda a estrutura manifesta-se operativamente através de duas propriedades: *aditivas* (resultantes de somar entre si as partes dos elementos que a compõem) e *estruturais* ou *sistemáticas* (dependentes do todo da estrutura ou do conjunto unitário das partes, portanto, não redutíveis à soma ou à combinação das que são próprias de cada um dos seus elementos)¹¹⁹⁴. Na sua evolução dinâmica, isto é, à medida que vão surgindo estruturas novas, a novidade evolutiva não anula as propriedades sistemáticas das estruturas precedentes. Assume-as de tal maneira que, convenientemente adequadas ao novo nível estrutural, continua a participar na sua actividade, permanecendo activas dentro dele em subtensão dinâmica¹¹⁹⁵.

¹¹⁸⁹ Cf QH, 119 - 120.

¹¹⁹⁰ Cf *Ibidem*.

¹¹⁹¹ Cf CA, 73.

¹¹⁹² Cf ACP, 128-129

¹¹⁹³ Cf *Ibidem*.

¹¹⁹⁴ Cf QH, 119.

¹¹⁹⁵ Cf CA, 109. Por outras palavras, para reforçar este conceito zubiriano e, ao mesmo tempo, insistir nesta inovação qualitativa que traz consigo a propriedade estrutural, escreve o autor: “Nela, com efeito,

Consequentemente as propriedades estruturais são essencialmente irredutíveis à soma ou combinação das propriedades de cada um dos elementos que compõem a estrutura. Porque, em definitivo, o sujeito agente das propriedades estruturais é a unidade da estrutura como conjunto¹¹⁹⁶. Ora, como o próprio Laín Entralgo adverte, temos de saber o que *é realmente* essa unidade estrutural por causa do que ele considera ser a sua consistência metafísica.

Pela essencial condição dinâmica e evolutiva do cosmos, este por si mesmo vai dando de si níveis estruturais novos e cada vez mais complexos. Utilizando a expressão latina do autor: «*structura structuram invocat*»¹¹⁹⁷. Porque Laín Entralgo não é reducionista, o dinamismo cósmico, tal como ele o concebe, vai produzindo estruturalmente novidades qualitativas e conservando as actividades cósmicas anteriores a elas (subtensão dinâmica)¹¹⁹⁸. De modo que o novo nível estrutural em relação àquele que o originou e do qual surgiu se distingue por três notas essenciais: um *novum* qualitativo, imprevisível e irredutível¹¹⁹⁹.

- a) É inteiramente *nova* a estrutura porque possui notas e propriedades novas ainda que não seja uma novidade total e radical, uma vez que as notas e as propriedades

permanecem em certo modo, só em certo modo, as propriedades das partículas elementares, mas integradas nas que dependem do seu conjunto ordenado, em que consistem o átomo e a molécula”. CHT, 187.

¹¹⁹⁶ Cf PAC, 20.

¹¹⁹⁷ Cf CA, 109.

¹¹⁹⁸ Cf QH, 136.

¹¹⁹⁹ Cf PAC, 22.

correspondentes aos níveis evolutivos anteriores perduram nela em subtenção dinâmica¹²⁰⁰;

b) É inteiramente *imprevisível* porque, por muito bem que se conhecesse a estrutura evolutiva imediatamente anterior e a partir da qual fisicamente se formou, não poderíamos prever a sua aparição¹²⁰¹;

c) É inteiramente *irredutível* a todas as precedentes porque de modo algum pode ser entendida também a novidade essencial que, existindo, traz ao todo do universo¹²⁰², quer sob o aspecto ontológico quer epistemológico¹²⁰³.

Posto isto, chegamos ao último *filo* do processo evolutivo que constitui a realidade da estrutura humana ou, por outras palavras, ao dinamismo da «suidade». Por obra do dinamismo da suidade, ou da hominização, a matéria estruturou-se em «corpo humano» e, dentro dele, no seu cérebro, uma novidade em virtude da qual a sua mesmidade¹²⁰⁴ se eleva a auto-posse¹²⁰⁵. Com o surgimento do corpo humano, a nova estrutura da matéria torna-se

¹²⁰⁰ Cf *Ibidem*.

¹²⁰¹ Cf *Ibidem*.

¹²⁰² Cf QH, 119.

¹²⁰³ Cf BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 330. Carlos Beorlegui, na análise que faz ao estruturismo lainiano, e com a qual concordamos, referindo-se a esta característica concreta do dinamismo evolutivo da realidade, escreve, completando o que acima está escrito: “(...) isso supõe que as leis com as que está organizado o novo nível ou estrutura são de natureza diferente e têm que ser objecto de um novo tipo de saber”. *Ibidem*, p. 330.

¹²⁰⁴ Escreve o autor: “A mesmidade do animal consiste em ser «o mesmo», ao longo da sua vida; a do homem, em ser ao mesmo tempo «o mesmo», indivíduo que perdura, e «ele mesmo», pessoa, substantividade que tácita ou oralmente pode dizer «eu», e, dentro da metafísica zubiriana, «essência aberta», estrutura que vive na realidade das coisas, e não, como o animal não humano, «essência fechada», estrutura que vive situado no meio do conjunto de estímulos correspondentes à sua espécie. O homem é assim «essência aberta» e «animal de realidades»”. IH, 121.

¹²⁰⁵ Cf CONILL SANCHES, Jesús – *Laín Entralgo y Zubiri...*, p. 191.

essência aberta¹²⁰⁶, isto é, sente encontrar-se no centro das coisas e do mundo e chega a ser «eu», «pessoa», sendo capaz de apoderar-se criativamente da realidade e das suas possibilidades¹²⁰⁷. É, precisamente, quando Laín Entralgo chega a este ponto que acrescenta de modo claro: “Só pelo seu cérebro e com o seu cérebro, o homem pode exercitar e manifestar a suidade essencial da sua estrutura”¹²⁰⁸.

Com o dinamismo da suidade nasce uma «essência nova»¹²⁰⁹, a realidade humana já não é só um «por si», como qualquer outra realidade, mas «é sua», pertence a si mesma. E o que constitui o modo mais radical da pessoa é precisamente a capacidade de possuir-se a si mesma. Através do dinamismo cósmico da matéria configura-se na evolução cósmica um dinamismo próprio, qualitativamente novo através do qual o vivente é «seu», se possui a si mesmo, é pessoa, além de ser «por si», como todo o real¹²¹⁰. Comentado o dinamismo zubiriano da suidade, escreve Laín Entralgo: “Enquanto pessoa, o indivíduo humano «é seu», *suus* (pertence a si), e, a essa particularidade física e metafísica, chama Zubiri de suidade”¹²¹¹.

Para se compreender a pessoa humana, Laín Entralgo propõe a distinção metódica¹²¹² entre a «*personidad*/pessoalidade», a realidade metafísica da pessoa, e a

¹²⁰⁶ Explicita o autor: “Aberta ao mundo como conjunto de coisas reais, aberta à realidade, não só aos estímulos do meio, como acontece no animal”. CA, 237.

¹²⁰⁷ Isto é, de se apropriar delas, de as fazer suas, frente ao mundo, tal é a essência da suidade. Cf *Ibidem*.

¹²⁰⁸ *Ibidem*.

¹²⁰⁹ Cf QH, 72.

¹²¹⁰ Cf *Ibidem*.

¹²¹¹ *Ibidem*, 53.

¹²¹² Distinção que é feita por Xavier Zubiri e que Mariano Ayala no seu artigo apresenta-a sistematizada no tema que dedica à realidade ou substantividade humana: “Zubiri acrescenta à substantividade humana dois momentos complementares: o da *personidad* (momento original) e o da *personalidad* (momento

«*personalidad*/personalidade», a condição de ser pessoal quando se realiza e manifesta empiricamente através da sua conduta própria, pensar, querer, agir, etc.

É dentro deste esquema descritivo e conceptual que deve ser entendida a realidade específica do homem ou, se quisermos, o dinamismo estrutural da realidade humana. Como qualquer outra realidade nova, surge no cosmos, através de um salto qualitativo, a realidade humana, que consiste numa nova estruturação dinâmica do real. Esta estrutura nova e evolutiva, «possibilitadora» do humano ou da hominização da matéria, deve ser vista relacionando essencialmente entre si a filogénese, a ontogénese e o psiquismo para compreendermos laínicamente a teoria integral do corpo humano. Vejamos, então, como Laín Entralgo entende a hominização da vida.

a) Filogeneticamente, o primeiro ser humano é o resultado de um salto evolutivo, mais precisamente, de uma mutação biológica ou genética. Por obra dessa mutação apareceu sobre a Terra uma estrutura material nova, dotada de propriedades estruturais inéditas, inteiramente imprevisíveis a partir das australopitecas e essencialmente irredutíveis a elas. O modo humano do psiquismo e a conduta é a expressão perceptível dessa novidade decisiva¹²¹³.

Como adverte o autor, o salto mutacional antropogenético foi, no início, aparentemente, muito pequeno, mas o mesmo não se pode dizer quanto às

processual). O segundo momento indica que na substantividade humana, além da «emergência» de propriedades que brotam naturalmente das substâncias corpóreas, há outras cuja raiz não é uma emergência, mas uma «apropriação» de possibilidade. Assim, a virtude ou a ciência não são notas que o homem tem pela sua natureza física, como tem o talento ou a cor dos olhos. A realidade humana física é o sujeito das propriedades que possui por causa das substâncias. Neste sentido está «abaixo de» (a)s propriedades, é sujeito «sub-stante». Mas ao mesmo tempo está «acima de» (e)las, visto que as apropria por aceitação. Neste aspecto o homem não é unicamente «sub-stante», mas também «supra-stante». AYALA, Jorge M. – *El monismo "integrable"*..., pp. 51-52.

¹²¹³ Cf PAC, 23.

inovações produzidas por essa mutação que, por si mesmas, introduziram uma diferença profunda e essencial¹²¹⁴. Este é o princípio de um processo hominizador que nos conduzirá até ao homem actual através de mutações e inovações estruturais qualitativas e essenciais¹²¹⁵. Uma vez que a realidade da estruturação dinâmica humana é evolutiva, o processo filogenético não terminou, isto é, a lentíssima evolução da estrutura humana na estrutura do todo cósmico continua em dinamismo.

- b) Ontogeneticamente, deve aplicar-se, *mutatis mutandis* e analogamente, a concepção de estrutura dinâmica. O dinamismo inerente à estrutura biologicomolecular do zigoto vai, por si mesma, produzindo estruturas cada vez mais complexas até surgir intra-uterinamente o feto. Para o autor, a conversão do zigoto em feto consiste no desenvolvimento evolutivo de um nível estrutural da matéria, o próprio do óvulo fecundado, até ao nível do embrião propriamente dito, e, logo, até ao do feto, com a consequente aparição das propriedades estruturais correspondentes a cada um deles¹²¹⁶. Isto é: o dinamismo não humano inerente à estrutura biologicomolecular do zigoto vai por si mesmo produzindo estruturas cada vez mais complexas até culminar na aparição intra-uterina de propriedades

¹²¹⁴ Cf *Ibidem*. Anotamos, que o autor, neste ponto, não deixa de se perguntar pelo porquê deste facto biológico. Resposta que deve ser dada no plano transcendental, isto é, recorrendo à noção das causas segundas. Escreve o autor: “Valha a minha ideia o que valer, limito-me a aplicar de novo a fecunda doutrina das causas segundas e a pensar que nos australopitecos mutantes dos quais procedem os primeiros homens operava como causa segunda a potência para que assim fosse; potência concedida por Deus à matéria do Universo no próprio momento da sua criação e actualizada como hominização milhares de milhões de anos depois. O australopiteco mutante que deu origem ao primeiro *Homo habilis* pulsava misteriosa e imprevisivelmente na matéria inicial da nossa galáxia”. CA, 261.

¹²¹⁵ Cf *Ibidem*.

¹²¹⁶ Cf PAC, 23-24.

estruturais inequívoca e especificamente humanas¹²¹⁷. Isto acontece porque o dinamismo da realidade cósmica, ínsito nela desde a sua criação, faz com que a hominidade resultante da concepção vá sendo sucessivamente bioquímica e biomolecular, vegetativa (nutrição e crescimento), sensitiva (vida fetal) e confusa e incipientemente intelectual (psiquismo do recém-nascido)¹²¹⁸. Importa notar que, para Laín Entralgo, desde o início da ontogénese a nova estrutura vai dando sucessivamente de si por si mesma, no todo dinâmico da realidade cósmica, as novas propriedades estruturais inequívoca e especificamente humanas, ainda que no início sejam preponderantemente orgânicas. Escreve Laín Entralgo que o desenvolvimento do zigoto até ser embrião “é uma propriedade estrutural da sua realidade”¹²¹⁹ como a sensibilidade é da estrutura do embrião, quando neste começa a formar-se o sistema nervoso, e como uma inteligência humana ténue e vaga é da estrutura do feto, quando é capaz já de viver fora do ventre materno¹²²⁰.

c) O psiquismo e a conduta humana são para Laín Entralgo o conjunto das propriedades estruturais ou sistemáticas do corpo vivente humano enquanto

¹²¹⁷ Cf ACP, 186-187. Neste processo ontogenético, deixamos de lado a questão de saber quando é que o embrião humano é pessoa. Não querendo entrar na questão bioética nem social que a questão, por si mesma, levanta, não podemos, contudo, deixar de a enquadrar através desta passagem de Conill Sanches: “Laín responde a estas questões esclarecendo que a célula germinal não é um homem em acto, e que apenas pode dizer-se que ele é-o em potência, admitindo a noção de «potência condicionada». Por outro lado, o surgimento do psiquismo no embrião não tem um quando determinado; o gérmen vai fazendo o que corresponde ao nível estrutural alcançado na sua paulatina transformação. O qual quer dizer que a pergunta pelo como da iniciação do psiquismo só pode ter uma resposta estruturista: o embrião possui um psiquismo na medida e modo determinados pela estrutura da sua substantividade envolvente”. CONILL SANCHES, Jesús – *Laín Entralgo y Zubiri...* p. 190.

¹²¹⁸ Cf PAC, 24.

¹²¹⁹ *Ibidem*.

¹²²⁰ Cf *Ibidem*. Depois de fazer tal afirmação, Laín Entralgo não deixa de fazer um reparo ao conceito hilemorfista da matéria, especificamente no modo de conceber a *anima intellectualis*. Escreve: “(...), ou é a estrutura do corpo vivente do homem, ou não passa de um ente da razão artificial”. *Ibidem*.

estrutura peculiar na evolução da matéria cósmica. Por isso, Laín Entralgo pode afirmar que “«é o meu corpo vivo que pensa, quer e sente»”¹²²¹. Assim, na estrutura dinâmica do corpo humano todos os actos humanos são sempre estruturais. Ainda que na realidade constitutiva do homem, isto é, na sua estrutura e substantividade se distingam metodicamente dois subsistemas: um *preponderantemente* corporal; outro *preponderantemente* psíquico¹²²². Mas, escreve Laín Entralgo, “o sujeito agente dos actos humanos, sejam preponderantemente orgânicos ou preponderantemente psíquicos, é sempre a estrutura dinâmica do corpo do homem, a partir da sua unidade radical”¹²²³. Na estrutura total e unitária de cada substantividade humana distinguem-se metodicamente duas subestruturas de tal modo que o ser humano é uma realidade psicoorgânica uma estrutura que pode dizer: “Eu sou o meu corpo; o meu corpo é uma estrutura capaz de dizer «eu»”¹²²⁴. Esta capacidade própria da estrutura humana para dizer «eu» faz dela uma «novidade radical»¹²²⁵, não só relativamente a todas as outras estruturas existentes, como à estrutura precedente. A concepção estruturista lainiana da realidade total de todo o homem como estrutura dinâmica de elementos materiais essencialmente nova, por comparação a todas as que na evolução do cosmos a precederam, e dotada de propriedades sistemáticas

¹²²¹ Intuição de Miguel de Unamuno que serve, naquilo que ela tem de verdade, a Laín Entralgo para expressar a sua ideia estruturista de corpo humano. Cf *Ibidem*.

¹²²² Cf ACP, 175.

¹²²³ PAC, 24.

¹²²⁴ *Ibidem*, 25.

¹²²⁵ Cf *Ibidem*.

irredutíveis à simples combinação das correspondentes aos vários elementos que a integram e nela perduram sob a forma de subtensão dinâmica, constitui uma proposta adequada ao pensamento antropológico actual, e, no nosso entendimento, impõe-se razoável e satisfatoriamente à nossa razão como *tertio quid superans* de todo o dualismo e materialismo redutor¹²²⁶.

Quando Laín Entralgo afirma que «eu sou o meu corpo» ou «o meu corpo: eu», diz Mariano Yela que o que ele está a afirmar é a unidade, não uma dualidade disjuntiva¹²²⁷. Na opinião deste autor, o pensamento de Laín Entralgo insere-se naquele movimento científico e filosófico actual que abre caminho a uma nova concepção do corpo compatível com a realidade biográfica de um eu pessoal: “Eu como pessoa corpórea, como uma *estrutura* que se constitui no dinamismo do cosmos, nova, original, irredutível em muitas das suas propriedades sistemáticas às anteriores das quais procede, sobre as que se funda, e sem as quais, persistindo nela em subtensão dinâmica, não existiria, mas que as transcende”¹²²⁸.

Em Laín Entralgo, a visão estruturista dos actos humanos deve ser complementada pela relação existente entre cérebro e psiquismo na concepção estruturista global do corpo humano. Na opinião de Conill Sanches, esta relação constitui “o contributo decisivo e mais

¹²²⁶ Como escreve Conill Sanches, “Laín crê que pode dar uma resposta razoável (...) mediante uma visão estruturista dos actos humanos e de uma concepção psicoorgânica, estrutural, do corpo vivente humano, em que todos os actos são expressão sistemática da estrutura material a que damos o nome de «pessoa humana». O qual quer dizer que no homem a matéria entende sentientemente ou sente intelectivamente; não porque a inteligência seja explicável como uma combinação de movimentos moleculares ou como uma secreção do cérebro, mas porque a matéria se torna «matéria inteligente» ou «matéria pessoal» quando evolutivamente se estrutura nos conjuntos operativos que dão realidade própria à condição humana”. CONILL SANCHES, Jesús – *Laín Entralgo y Zubiri...*, p. 190.

¹²²⁷ Cf YELA GRANIZO, Mariano – “Yo y mi cuerpo”. *Arbor*. 580 (1994) 32.

¹²²⁸ *Ibidem*, p. 45.

inovador”¹²²⁹ de Laín Entralgo para a antropologia de matriz zubiriana, como é a sua. Diz Laín Entralgo que é o cérebro que tem um papel central na génese e na execução do psiquismo e da conduta¹²³⁰. Escreve: “Dentro da total estrutura do corpo humano, o cérebro é a subestrutura que mais directamente produz e rege a actividade psíquica e a conduta”¹²³¹. Recorrendo, novamente, à sua concepção estruturista do corpo humano, Laín Entralgo aplicá-la-á ao modo como entende o funcionamento do cérebro. Assim, como em toda a realidade substantiva, no cérebro observa-se a existência de dois níveis: o sistemático ou estrutural e o correspondente aos neurónios e subsistemas cerebrais. De facto, para Laín Entralgo, o cérebro é o órgão que controla as diferentes funções do resto do corpo, situando-se nas suas diferentes partes os centros «rectores» de cada uma das funções fisiológicas e sensoriais¹²³². Mas, a actividade funcional do cérebro é também, e sobretudo, estrutural ou sistemática, isto é, as diferentes partes e funções localizáveis no cérebro são sempre referidas ao todo cerebral, pois cada neurónio e cada subsistema é parte do todo estrutural do cérebro e as diferentes funções e propriedades são conduzidas pelo todo sistemático ou estrutural¹²³³. Mas se, por um lado, o autor reconhece que há funções

¹²²⁹ *Ibidem*, p. 190.

¹²³⁰ Cf CA, 151.

¹²³¹ PAC, 25.

¹²³² Embora as funções cerebrais mais notoriamente localizadas, como a fala, a sensibilidade e a memória, tenham nos seus respectivos centros o ponto de partida do seu exercício, esclarece o autor que a actividade de todas elas traz consigo, quando se tornam psiquicamente efectivas, a sua extensão ao todo da estrutura dinâmica do cérebro. Cf CA, 234.

¹²³³ Completa Laín Entralgo: “A par destas funções e sobre elas, estão as funções não localizáveis, essas que podem unicamente ser referidas à actividade do todo cerebral: a autoconsciência, a conceptualização, o pensamento simbólico e abstracto, o agir livremente. A expressão consciente, a aventura mística e a religiosidade, (...), poderiam ser somados a esta série, porque também se fundam na actividade do cérebro no seu conjunto. O que no transe místico não é misterioso e gratuito, a doação divina, o que nele é pura e simplesmente humano, a progressão ascética até ele, que outra coisa são senão obra do cérebro no seu conjunto?” *Ibidem*.

cerebrais localizadas, por outro, reconhece também que as funções mais específicas do ser humano, como o pensamento simbólico, a autoconsciência, a liberdade e a criação intelectual e artística, são actividade do cérebro no seu todo¹²³⁴. Porque há para Laín Entralgo duas ordens de actividade cerebral, por isso mesmo se deveria falar, segundo o próprio autor, em actividades “*imediatamente localizadas e mediatamente totalizadas e as imediatamente totalizadas*”¹²³⁵. Como escreve Carlos Beorlegui, “Laín Entralgo entende que a unidade funcional ou da actividade cerebral requer sempre a unidade total do cérebro no seu todo e nas suas partes, pois ambas se necessitam e mutuamente se implicam”¹²³⁶.

O estudo que Laín Entralgo faz sobre a actividade psíquica do cérebro pretende responder a duas perguntas fundamentais: por um lado, se a subestrutura dinâmica do cérebro, dentro da estrutura dinâmica do corpo humano, pode ou não dar razão do que em si mesma é a vida do homem¹²³⁷; por outro, a da consistência real daquilo que faz com que haja *unidade funcional* na actividade cerebral¹²³⁸. A resposta a cada uma destas questões, como é habitual no autor, assume, na primeira, carácter penúltimo e, na segunda, carácter último.

¹²³⁴ Cf *Ibidem*, 212.

¹²³⁵ *Ibidem*. Por exemplo, quando o corpo pensa ou quer. De facto, para o autor, o corpo é o que pensa e quer e não um «eu» ou uma «mente» actuantes dentro dele: “Os modos da nossa actividade que chamamos «eu» ou «mente», ou «intimidade», ou «liberdade», não são senão momentos constitutivos da expressão preponderantemente psíquica com que se mostra a matéria somática ou pessoal que é o corpo humano; essa íntima manifestação a que podemos dar o nome de «subjectividade». Mais ainda deve dizer-se: tais actividades são expressão de todo o corpo, desde os neurónios do córtex frontal até às células do fígado, enquanto todas elas são partes integrais da organização e da configuração do sôma; ainda que, como é óbvio, seja o cérebro o órgão no qual e pelo qual a actividade de pensar e a de querer se realizam de maneira mais imediata e formal”. CHT, 323.

¹²³⁶ BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 33.

¹²³⁷ Cf CA, 151.

¹²³⁸ Cf *Ibidem*, 219.

O psiquismo, a partir do momento em que apareceu no decurso da filogénese, constitui a função suprema do cérebro. À medida que este se foi ampliando, nas sucessivas espécies do género *Homo*, revelou-se de um modo inovador através das suas propriedades estruturais mais radicais e genericamente humanas como o livre arbítrio, o pensamento simbólico e abstracto e a capacidade para alcançar mediante mutações intragenéticas um incremento progressivo nas suas possibilidades psíquicas¹²³⁹. Ora, a unidade básica da estrutura do cérebro humano, fundamento de tais actividades e de tal complexidade, é essencial e ultimamente enigmática¹²⁴⁰. Ainda que, ao longo da história do pensamento filosófico, essa enigmaticidade essencial e última da unidade estrutural tenha recebido vários nomes, forma substancial, *élan vital*, enteléquia, etc., nunca deixará de ser para Laín Entralgo um enigma insondável¹²⁴¹. António Damásio parece ter esta mesma opinião, mas tira outra conclusão: “Claro que dizer que a mente consciente é mistério, que o é, não é o mesmo que dizer que o mistério é insolúvel”¹²⁴². Digamos que a posição de Laín Entralgo inscreve-se num pessimismo e a de António Damásio num optimismo epistemológico. Independentemente desta posição lainiana, não podemos esquecer que, para o autor, o conhecimento descritivo e explicativo cada vez mais aprofundado do corpo humano ou da realidade humana não lhe retira dignidade, antes, acrescenta-lhe: o conhecimento da realidade humana contribui para uma correcta e íntegra intelecção da sua realidade psicoorgânica. Laín Entralgo acredita no progresso da ciência, mas não tem a convicção de

¹²³⁹ Cf PAC, 25.

¹²⁴⁰ Cf *Ibidem* 26.

¹²⁴¹ Cf *Ibidem*.

¹²⁴² DAMÁSIO, António – *O Livro da Consciência...*, p. 22.

que a ciência, por si mesma, é capaz de dar ao homem uma certeza absoluta e última acerca do que em si mesma é a realidade¹²⁴³.

Portanto, em nosso entender, a concepção estruturista lainiana do corpo humano, aplicada à estrutura parcial ou subestrutura do cérebro é capaz de dar compreensivamente razão satisfatória e razoável da vida do homem sem necessitar de um recurso exterior para explicar a sua unidade psicoorgânica, ainda que a sua unidade real e funcional desemboque num enigma essencial desafiador de qualquer reducionismo materialista. O dinamismo cósmico radical, que se configura na sucessão ordenada dos diversos dinamismos, através do particular dinamismo da suidade, estrutura-se em corpo humano e, dentro dele, no seu cérebro, uma novidade em virtude da qual a sua mesmidade se leva a autoposse. Com o surgimento do corpo humano na biosfera terrestre, a nova estrutura da matéria torna-se essência aberta, sente estar no centro virtual do mundo e chega a ser «eu», pessoa, capaz de apoderar-se criativamente da realidade e das suas possibilidades. A propósito, escreve Lorenzo-Cáceres: “O cérebro, a consciência¹²⁴⁴, o psiquismo e a conduta adquirem no corpo humano uma nota diferencial de máxima categoria: o carácter pessoal”¹²⁴⁵. Por isso, se compreende que Laín Entralgo afirme: «só pelo seu cérebro e com o seu cérebro o homem pode exercitar e manifestar a suidade essencial da sua estrutura»¹²⁴⁶. Por isso,

¹²⁴³ Cf CC, 95-96

¹²⁴⁴ Escreve Laín Entralgo, a propósito da consciência humana: “Só subindo intelectivamente ao enigma fundamental de um cosmos que adquire sentido na consciência pessoal do homem, qualquer que seja o nosso modo filosófico de entender esse facto, só assim poderemos penetrar com ambição intelectual no particular enigma da nossa consciência: ser uma das formas de actividade de uma estrutura dinâmica, o nosso cérebro, na qual o total e fundamental dinamismo do cosmos chegou a ser, actualmente, o nível supremo”. ACP, 235.

¹²⁴⁵ LORENZO-CÁCERES, José Arturo de – “Yo soy mi cuerpo, en la obra de Laín Entralgo”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 14 (1997) 229.

¹²⁴⁶ Cf CA, 237.

também se compreende que Laín Entralgo recuse que o conjunto ou o todo sistemático ou estrutural seja a soma ou a combinação das diferentes partes ou subestruturas. O corpo humano na sua totalidade estrutural é o agente, o actor e o autor da sua conduta¹²⁴⁷ porque “o corpo é o ser do homem”¹²⁴⁸. Neste trabalho não tivemos a pretensão de estudar as notas constitutivas da realidade humana, mas o fundamento metafísico da sua realidade na perspectiva psicoorgânica de Laín Entralgo. Contudo, concordamos em dizer com Mariano Yela que a razão do eu pessoal e corpóreo não é só razão lógica, mas também razão vital, biográfica e histórica e compreende momentos de crença, de esperança e de amor¹²⁴⁹. Estes três modos constituem a manifestação íntima de um corpo consciente que pensa quer e sente. Pela actividade da crença, a realidade do mundo torna-se efectivamente real. Escreve Laín Entralgo: “As nossas ideias podem dar-nos a evidência, mas não nos dão a realidade; a certeza, acerca da realidade das coisas, é-nos dada pelas nossas crenças; elas constituem a base da nossa vida, o terreno sobre o qual esta acontece”¹²⁵⁰. Junto a ela está o amor, assim como o ódio. O sentimento de amar, uma pessoa, um país, uma instituição, uma empresa, seria débil e duvidoso se não houvesse a convicção íntima de ser real essa pessoa ou coisa que se ama; e a *sensu contrario*, outro tanto poderia dizer-se do ódio. Por isso, Laín Entralgo entende que «pelo amor e pela crença entra-se na realidade»¹²⁵¹. A realidade da esperança manifesta-se como um confiar *realmente* vivido por mim e razoavelmente mantido na *realidade* do mundo em que mediante o meu esforço chegarei ao futuro estado

¹²⁴⁷ Cf *Ibidem*, 289.

¹²⁴⁸ *Ibidem*.

¹²⁴⁹ Cf YELA GRANIZO, Mariano – *Yo y mi cuerpo...*, p. 48.

¹²⁵⁰ CA, 137.

¹²⁵¹ Cf *Ibidem*.

da minha *realidade* que eu projecto e espero¹²⁵². Por ela, dizemos nós, o ser humano vive confiadamente as suas crenças e não desespera do amor que crê. Por isso, a intelecção essencial da realidade do homem no cosmos, sob este ponto de vista, é a de *centro virtual* do universo uma vez que o ser humano, no seu pequeno canto, dá razão plausível do que vê e do que não chega a ver¹²⁵³. Há em Laín Entralgo um antropocentrismo virtual na medida em que o homem dá razões da realidade que vê enquanto matéria consciente que pensa, quer e sente; enquanto produto evolutivo de tudo o que dinâmica e evolutivamente constitui o universo, melhor, enquanto *adam* e *adamah* é o irmão maior de todas as criaturas. A condição cósmica radical da estrutura dinâmica humana confere-lhe um estatuto próprio, complementarmente distinto, mas real e metafisicamente irmão de todas as estruturas cósmicas.

Sendo o corpo humano uma realidade estrutural constitutivamente psicoorgânica, importa saber, como escreve Carlos Beorlegui, qual é o seu *estatuto ontológico* ou a consistência metafísica dessa estrutura dinâmica¹²⁵⁴. Se o cérebro, diz Laín Entralgo, nos põe em situação de inteligir e querer, mas por si mesmo não entende nem quer, pergunta: O que é então o que entende e quer, em que consiste a realidade própria do subsistema de notas que é a psique?”¹²⁵⁵

¹²⁵² *Ibidem.*

¹²⁵³ Cf QH, 190.

¹²⁵⁴ Cf BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 33.

¹²⁵⁵ ACP, 264.

Para Laín Entralgo, a psique é uma estrutura material especificamente configurada. Estrutura que com a morte se decompõe e desvanece¹²⁵⁶. E a inteligência e a vontade não são mais do que propriedades e actividades sistemáticas do dinamismo estruturado que é a total realidade do homem¹²⁵⁷. Para entender esta resposta e proposta, tem de se ter em conta e conjugar com todo o rigor a metafísica cismundana do dinamicismo cósmico; a noção dinâmica da matéria e da substantividade; a unidade total e funcional do todo estrutural e do todo da estrutura dinâmica humana, ou dinamismo da suidade. Desta conjugação resulta uma visão do psiquismo ou da mente humana que não material nem espiritual, mas que desemboca numa realidade enigmática ou num *tertio quid* não racionalmente demonstrável, mas racionalmente compreensível. Depois de ter dito que o seu «estruturismo» é mais razoável que o materialismo biologicomolecular e o dualismo antropológico hilemorfista e cartesiano, escreve Laín Entralgo: “Tanto mais razoável que exige uma versão cada vez mais apurada e cada vez mais próxima ao nó enigmático que na sua própria realidade é a unidade estrutural do cérebro – por outras palavras, segundo a «coisa em si» –, com base no que a ciência e a filosofia da realidade cósmica venham a dizer no futuro”¹²⁵⁸. Para Laín Entralgo, enquanto a mente humana não inventar outros conceitos para aceder ao real, “a realidade própria do que concede unidade essencial e operativa a uma estrutura física não deixará de ser enigmática”¹²⁵⁹.

¹²⁵⁶ Cf *Ibidem*.

¹²⁵⁷ Cf *Ibidem*.

¹²⁵⁸ PAC, 26.

¹²⁵⁹ *Ibidem*, 20.

Atribuir à realidade humana da psique carácter enigmático não significa para Laín Entralgo, escreve Carlos Beorlegui, “uma postura vaga e cómoda diante do desconhecido, senão o reconhecimento de que mais além das respostas científicas e filosóficas as realidades mais complexas, como a psique humana e a questão da essência do humano, sempre nos aparecerão como questões que nos excedem e nos levam ao limite”¹²⁶⁰. Para Laín Entralgo, são enigmas a origem da realidade do cosmos, a manifestação de qualquer estrutura física nova, o todo e a unidade das estruturas, mais ainda o dinamismo constitutivo da realidade da estrutura humana.

Este *tertium quid* enigmático, Laín Entralgo recusa-se defini-lo ou atribuir-lhe um nome. Muito menos chama-lhe espírito ou alma. Recusa-se a chamar-lhe espírito porque reserva este termo e conceito só para a realidade de Deus, embora não tenha qualquer reserva em utilizá-lo como “o mais pessoal na realização da pessoa”¹²⁶¹; e recusa-se a chamá-lo de alma enquanto forma ou princípio espiritual da realidade do homem¹²⁶² ou como simples nome da actividade biologicomolecular ou cibernética do cérebro¹²⁶³, mas não no sentido de “nome de um modo particular da actividade psíquica do homem”¹²⁶⁴,

¹²⁶⁰ BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos...*, p. 34.

¹²⁶¹ Para Laín Entralgo o mais pessoal na realização da pessoa, o seu centro último e superior, é o espírito. Entendido não como substância espiritual, ao modo tomista ou cartesiano, mas como «conjunto dos actos íntimos de que cada um se sente autor e protagonista. Por um lado, a vontade, o carácter próprio dos actos em que «eu quero» e exercito a liberdade e em que «eu devo» e manifesto a consciência moral. Por outro lado, o pensamento, o acto intelectual de entender com evidência. Escreve: “Penso eu enquanto espírito, entendido como modo peculiar de realizar-se a minha vida”. ACP, 119-120.

¹²⁶² Cf PAC, 12.

¹²⁶³ Cf *Ibidem*, 16.

¹²⁶⁴ *Ibidem*, 17.

nomeadamente, “do conjunto de manifestações da vida humana em que a afectividade e o sentimento predominam”¹²⁶⁵.

Conjugando os dados da sua cosmologia com os da sua antropologia, vejamos, agora, o problema parcial que a actividade cerebral levanta no conjunto do todo estrutural humano e dinâmico do cosmos. Tendo estes como referência, pretendemos responder àqueles que levantam sérias dúvidas sobre a unidade total da realidade da estrutura humana proposta por Laín Entralgo.

Partindo da cosmologia, já sabemos que Laín Entralgo admite como crença razoável a *creatio ex nihilo*¹²⁶⁶. Deus criou «algo» de um modo essencialmente alheio à consideração cronológica do ser e que não se pode conceber como simples não-ser, o nada¹²⁶⁷. Não se conhece o que Deus cria nem como cria, isto é, não podemos conhecer a realidade da criação originária e originante, mas admite que a potência ordenada de Deus, porque Deus assim o quis ao criar o mundo, enquanto causa primeira concedeu a essa realidade, como causa segunda sua, as capacidades e as possibilidades¹²⁶⁸, isto é, um dinamismo evolutivo que se vai configurando nos diferentes dinamismo. O dinamismo das causas segundas tem o seu fundamento, sem dúvida, na causa primeira de todo o real, em Deus. Mas, uma vez criadas, o dinamismo das causas segundas actua por si, sem intervenção directa e imediata da causa primeira¹²⁶⁹. Laín Entralgo, por um lado, concebe a criação cósmica mantendo salvaguardada a transcendência de Deus e a enigmaticidade

¹²⁶⁵ CA, 236.

¹²⁶⁶ *Ibidem*, 255.

¹²⁶⁷ Cf *Ibidem*, 256.

¹²⁶⁸ Cf *Ibidem*, 260.

¹²⁶⁹ Cf *Ibidem*, 259.

«fundante» e «fundamentante» de todo o real; e, por outro lado, pretende afirmar a condição dinâmica do cosmos: o cosmos é na sua essência dinamismo energético-material que tem a capacidade de «dar de si» «por si». Deste modo, Deus cria as causas segundas, dotando-as de um dinamismo intrínseco que se actualizará na produção ordenada de estruturas dinâmicas e evolutivas desde as mais simples até às mais complexas, isto é, até ao surgimento do Homem. Laín Entralgo limita-se a aplicar de novo aquilo que ele considera ser a «doutrina fecunda das causas segundas»¹²⁷⁰ e pensar que na filogénese e na ontogénese humanas, dos australopitecos mutantes dos quais procedem os primeiros homens, operava, como causa segunda, a potência para que o ser humano assim fosse como actualmente é. Potência concedida por Deus à matéria do Universo no próprio momento da sua criação e actualizada como hominização milhares de milhões de anos depois. O australopiteco mutante que deu origem ao primeiro *Homo habilis* pulsava misteriosa e imprevisivelmente na matéria inicial da nossa galáxia¹²⁷¹.

O dinamismo, entendido por Laín Entralgo, como o comum e radical modo de ser do real criado, não é um *tertium quid* entre o espírito e a matéria, mas um *tertium quid superans*, isto é, como via para melhor entender a unidade total da realidade, a espiritual, a incriada e criadora de Deus e a criada, não espiritual, dinâmica e evolutiva do cosmos, como a relação entre a essencial transcendência espiritual de Deus e a não espiritual e adveniente imanência da criação¹²⁷².

¹²⁷⁰ Cf *Ibidem*, 261

¹²⁷¹ Cf *Ibidem*.

¹²⁷² Cf IH, 131. Laín Entralgo acrescenta ao seu pensamento esta precisão teológica e metafísica de Xavier Zubiri: “Deus, criador e causa primeira do cosmos, é não só transcendente *ao* cosmos, como é também transcendente *no* cosmos. Além de ser o seu criador, é também o seu sustentador; tal é o fundamento

O acto criador é, assim, na sua plenitude, uma espécie de condição global para o aparecimento do dinamismo cósmico evolutivo que, nas suas diversas configurações, modos e níveis estruturais, sucessivamente, foi produzindo evolutivamente em ordem crescente e ordenada todas as estruturas cósmicas, das mais simples até às mais complexas, sem que nada de exterior venha a ser acrescentado. A produção dinâmica e evolutiva das novas estruturas e a sua crescente complexificação são explicadas, segundo Laín Entralgo, pelo processo da selecção natural em cuja estrutura cooperam três momentos causais intimamente ligados entre si: o acaso¹²⁷³, a necessidade¹²⁷⁴ e a teleonomia¹²⁷⁵.

Julgamos que a forma de entender biologicamente o acaso não se aplica com todo o rigor à evolução cósmica. Este conceito deve ser revisto uma vez que o dinamismo cósmico evolutivo manifesta por si mesmo uma ordem dinâmica e estrutural crescente. Há uma lógica intrínseca ao dinamismo cósmico no sentido de se ir estruturando de modo cada vez mais complexo: da matéria-energia até à vida e dentro desta a vida humana. Esta constatação *a posteriori* é inegável ao nível da biosfera terrestre. A complexificação e estruturação dinâmica de uma nova estrutura é, de facto, imprevisível e irreduzível à estrutura precedente, mas será produto do acaso quando considerada na dinâmica do todo estrutural cósmico? Com certeza que a causalidade não poderá explicar mais que uma parcela da realidade e que um certo determinismo só existe a um certo nível da matéria.

metafísico da causalidade segunda do cosmos em si mesmo e em todas as suas sucessivas configurações. Como, sendo a causa segunda o que dela acabo de dizer? Mistério; o mistério radical da Natureza, o impenetrável mistério em que tem seu fundamento a opção entre o teísmo, o panteísmo e o ateísmo, e relativamente ao qual tudo o que fica dito só pode ser uma modesta, mas razoável tentativa de intelecção”. *Ibidem*, 134.

¹²⁷³ Cf QH, 123.

¹²⁷⁴ Cf *Ibidem*, 49.

¹²⁷⁵ *Ibidem*, 123-124.

Estamos convencidos que o dinamismo cósmico evolutivo que dá de si por si mesmo estruturas materiais que se organizam estruturalmente em vida e, dentro desta, em estrutura viva consciente ou humana, não pode ser explicado totalmente pela teoria biológica do acaso. Preferimos antes dizer, referindo-nos ao todo estrutural e, particularmente, à estrutura humana, que o dinamismo cósmico evolutivo no seu todo e nas suas partes é cadeia de crescimento colectivo interligado em sequência crescente ordenada a partir da sincronia de desequilíbrios simultâneos mas estruturados na estrutura do todo do universo. Se quisermos, o acaso é também dinamismo estruturado, uma espécie de desorganização estruturada e sincronizada no todo da estrutura cósmica, como já dissemos.

O aparecimento do dinamismo da suidade dentro do todo dinâmico cósmico é também ele produto último desta evolução cósmica através do qual o cosmos se torna realidade dinamicamente consciente. Ainda que não saibamos explicar como, não conseguiríamos imaginar o universo sem a estrutura consciente humana. As aporias essenciais, origem do cosmos, da vida e da vida humana, tomam uma nova intelecção física e metafísica no pensamento lainiano, mas ainda permanecem como problemas de difícil resolução. Desvendar tais aporias só seria possível se fôssemos o criador; se fôssemos o sujeito que conjuga o verbo criar. O pensamento antigo, como o semita, sabendo dessa impossibilidade criadora humana, coloca como único sujeito da criação Aquele que não se pode representar, nem imaginar, mas pode, de facto, criar a realidade cósmica e da *adamah* criar a realidade humana. O nosso pessimismo, para resolver tais aporias, não é tanto gnoseológico muito menos psicológico, mas, sobretudo, último: radicalmente, o que define o homem é «não-ser-Deus». Não é necessário ser crente para

perceber esta analogia entre a realidade transcendente de Deus e a realidade humana, simultaneamente, penúltima e última, física e metafísica.

Por isso, importa, agora, concluir e dar razão da unidade metafísica e ontológica da total estrutura humana, segundo o monismo dinamicista ou estruturista de Laín Entralgo.

Laín Entralgo elabora a sua proposta metafísica sobre a realidade do homem, recusando o modo como foi entendido filosoficamente, no pensamento ocidental, a realidade: dois modos essencialmente contrapostos, “o de matéria e o de espírito, este primeiramente concebido como «o não material»”¹²⁷⁶. Termos que experimentaram mudanças importantes, ao longo da história do pensamento ocidental, e, sobre os quais, Laín Entralgo não deixa de elencar uma série de modos. Sobre a matéria: como o que se vê e se toca; ou como o que cada coisa pode ser, a matéria, potência pura e passiva; ou como entidade positiva, concebida como extensão, como pura força; ou como titular das distintas «forças» observadas na natureza, a mecânica, a gravitacional, a electromagnética e a química¹²⁷⁷. Mas, ultimamente, como faz notar o autor, com o desenvolvimento da teoria quântica e da astrofísica, tem sido entendida como “dinamismo diverso e evolutivamente estruturado. Antes de mais nada, a matéria é dinamismo”¹²⁷⁸. Com esta noção de matéria, cremos que Laín Entralgo quer recuperar a imagem e semelhança de um corpo materialmente decaído, doente. Ora, pelos dualismos que o inferiorizam, ora, pelos materialismos que o reduzem a simples matéria. Pelo corpo, o autor, recupera a imagem perdida: o corpo menosprezado. Laín Entralgo expressa claramente a sua visão da medicina: salvando o corpo, salva-se o

¹²⁷⁶ ACP, 193.

¹²⁷⁷ Cf *Ibidem*, 193-194.

¹²⁷⁸ *Ibidem*.

homem. Há, no autor, uma valorização do corpo consciente, de uma antropologia do corpo na sua unidade e totalidade. Porque este corpo que descrevemos e explicamos cientificamente tem de ser compreendido na sua intimidade consciente que pensa, quer, sente e sofre. Que vital e dinamicamente se desequilibra estruturalmente, necessitando de cuidados que novamente o equilibre. O corpo, tal como Laín Entralgo o descreve, explica e compreende, é a estrutura física e metafísica com a riqueza das suas notas e propriedades psicoorgânicas. Nota-se claramente que à antropologia filosófica de Laín Entralgo subjaz uma antropologia médica que procurou observar e pensar o ser humano na sua unidade e totalidade estrutural: a realidade íntima do corpo começa no próprio corpo e desagua numa intimidade mais pessoal, mais íntima: biográfica, corpórea e espiritual.

Não menos importante foi a variação do conceito de espírito ao longo da história do pensamento ocidental que Laín Entralgo sintetiza dizendo que o nome grego, *pneuma*, foi cristianizado, como princípio imaterial de toda a actividade. Deus, espírito puro na sua realidade própria, é o criador e o sustentador do mundo, a causa primeira de tudo o que existe. Como espírito puro, Deus transcende a realidade do mundo, não se confunde com ela. Mas relativamente à totalidade do mundo e dos entes que o compõem, uma estrela, um cavalo ou um homem, não lhes é transcendente, mas neles transcendente, como último e fundamento fontal da realidade particular de cada um e sem diminuição da sua actividade segundo as «causas segundas» com que a sua natureza se realiza e se manifesta¹²⁷⁹.

Deste modo, o termo espírito será concebido como o princípio de toda a actividade humana desde que recebeu esta acepção metafísica e teológica a partir do cristianismo

¹²⁷⁹ Cf *Ibidem*, 194.

primitivo. Se o homem é «imagem e semelhança de Deus» é-o enquanto espírito encarnado num corpo material¹²⁸⁰, segundo este modo de entender a realidade humana. Mas, o autor não consegue conceber que, no ser humano, coexistam espírito e matéria, “dois modos da realidade opostos entre si, essencialmente irreduzíveis um ao outro e, por si mesmos, incomunicáveis um com o outro”¹²⁸¹. Por isso, para ele, a realidade do cosmos, ou é só matéria, ou é também espírito criado. *Tertium non datur* [um terceiro não é possível]. E se se admite que se unem entre si a matéria e o espírito, no homem, «dualisticamente» concebido, ele pensa que tal só é possível apelando para uma potência superior a esses dois modos «naturais» do real. Só assim se entenderia que se comunicassem entre si e entre si actuassem¹²⁸². Pelos problemas que esta concepção levanta ao nível da funcionalidade e inter-relacionalidade do todo estrutural humano, Laín Entralgo não segue esta via de resolução. Todavia, não deixamos de anotar a forma como o autor problematiza este tema, quando formula as seguintes perguntas relativamente a esta aporia metafísica da realidade humana, isto é, pode haver um *tertium non exclusum* [um terceiro não excluído] entre dois termos que parecem excluir-se entre si? Mais, o princípio do terceiro excluído, harmoniza-se sem mais com o princípio de contradição?¹²⁸³ Apelando, agora, para a distinção entre a ordem lógica e a ordem metafísica, entre o conceutivo e o real, pergunta o autor: poderá conceber-se que um ente real o seja assumindo em si um terceiro não excluído, e que só na concepção lógica desse ente seja excluída a existência de termos nos quais tenham

¹²⁸⁰ Cf *Ibidem*.

¹²⁸¹ *Ibidem*, 195.

¹²⁸² Cf *Ibidem*.

¹²⁸³ Cf *Ibidem*.

vigência os princípios do terceiro excluído e de contradição?¹²⁸⁴ Apesar de formular estas questões, que servem para discussão teórica deste árduo problema, Laín Entralgo limita-se a pensar que, relativamente à realidade criada do cosmos, é possível resolver a contradição real entre a matéria e o espírito não mediante a tese de um *tertium non exclusum*, mas mediante a admissão de um *tertium superans*¹²⁸⁵. Proposta que o autor concebe nos seguintes termos e que passamos a enumerar, em síntese, para darmos razão metafísica e ontológica da intrínseca unidade do ser humano.

Em primeiro lugar, para Laín Entralgo, na realidade do cosmos não há «espíritos»¹²⁸⁶. Porque o cosmos é *Natura naturans* criada por Deus *ex nihilo* e dotado de capacidade para actuar como causa segunda em todas as etapas e em todos os níveis da sua evolução, no seu conjunto e desde a sua origem. Como consequência de uma «causalidade segunda» produziram-se, até hoje, todas as transformações da realidade imediatamente posteriores ao *big-bang*, incluída a que deu origem ao organismo humano. Em segundo lugar, “a realidade do cosmos é só matéria”¹²⁸⁷. Afirmção que requer que se entenda ou se conceba a matéria segundo o que radical e essencialmente ela é, sob as múltiplas formas em que se nos apresenta. A matéria, para o autor, é, como se viu, concebida como dinamismo diversamente estruturado que está dando de si o correspondente ao nível da sua estrutura particular¹²⁸⁸. «Ser» matéria, diz o autor, tanto no caso dos seres vivos como no dos não vivos, “é estar sendo dinamicamente e de modo mais ou menos perdurável em

¹²⁸⁴ Cf *Ibidem*.

¹²⁸⁵ Cf *Ibidem*, 196.

¹²⁸⁶ Cf *Ibidem*.

¹²⁸⁷ *Ibidem*.

¹²⁸⁸ Cf *Ibidem*.

direcção a um nível da realidade distinto do que ocasionalmente ostenta”¹²⁸⁹. Em terceiro lugar, as propriedades sistemáticas da realidade de um ente físico devem, obrigatoriamente, vir referidas ao todo da estrutura¹²⁹⁰. Enquanto estrutura dinâmica, a realidade de um ente físico¹²⁹¹ obriga a referir as suas propriedades sistemáticas¹²⁹² ao todo da estrutura, isto é, “ao *intus* do ente em questão, o qual, em princípio, não deve ser concebido como um «ente dentro do ente», senão como «algo», se se pode dizer assim, em cuja virtude a estrutura é um «todo»: um conjunto unitário, cíclico e clausurado de notas; cada uma das quais é simultaneamente «nota-de» [o] conjunto, e «nota-de» [as] restantes”¹²⁹³. Em quarto lugar, a referência de uma determinada propriedade ao todo da estrutura pode e deve ser racionalmente entendida¹²⁹⁴. Como? Laín Entralgo afirma que o entendimento racional advém mediante os recursos que oferece o conhecimento científico e técnico da natureza¹²⁹⁵. Pois, no seu entendimento, a estrutura contém um “*princípio de cognoscibilidade*”¹²⁹⁶, diversamente configurado segundo o seu nível (uma molécula, um cristal, um animal, ou um homem) e segundo os métodos que cada nível imponha (físicos e químicos, biológicos ou psicológicos). Por isso, o conhecido em todos estes casos é

¹²⁸⁹ *Ibidem.*

¹²⁹⁰ Cf *Ibidem.*

¹²⁹¹ Como, por exemplo, uma molécula, um cristal ou um organismo vivo.

¹²⁹² Como, por exemplo, o sabor doce da molécula de glicose, o ângulo de refacção de um cristal, a condição de mamífero de um animal.

¹²⁹³ ACP, 196-197.

¹²⁹⁴ Cf *Ibidem.*

¹²⁹⁵ Cf *Ibidem.*

¹²⁹⁶ *Ibidem.*

verdade *racional*, e como tal se impõe à nossa mente¹²⁹⁷. Em quinto lugar, a intelecção de uma estrutura como um «todo» de notas e o conhecimento científico das várias referências de notas ao seu «todo» não excluem, antes exigem, a pergunta pela realidade própria do *intus* ou do «todo» de que elas são notas¹²⁹⁸, isto é, quando as notas suscitam a curiosidade por saber em que consiste ultimamente o todo unitário e unificante (de uma molécula, de um cristal, de um animal ou de um homem) que dá plena significação e plena realidade a cada uma delas¹²⁹⁹.

Como já sabemos, a realidade última de um todo estrutural, neste caso das estruturas físicas, é, para Laín Entralgo, constitutivamente enigmática, um verdadeiro *enigma*¹³⁰⁰. Assim, para o autor, as estruturas contêm em si um princípio de cognoscibilidade através do qual podemos conhecer racional e cientificamente as notas que as constituem e o modo da sua referibilidade ao todo. Mas não só. Elas têm também, escreve o autor, “um *princípio de enigmaticidade*”¹³⁰¹, porque a realidade desse «todo» não pode ser conhecida, em si mesma, de modo racional, mas pode sê-lo de modo razoável. Mesmo com o progresso da ciência e do pensamento humano, tal aperfeiçoamento consistirá sempre, pois, em aproximarmo-nos assintoticamente desse conhecimento mediante propostas e conjecturas cada vez mais razoáveis. Nunca inteiramente racionais. Para Laín Entralgo, o problema de

¹²⁹⁷ Cf *Ibidem*.

¹²⁹⁸ Cf *Ibidem*.

¹²⁹⁹ Cf *Ibidem*.

¹³⁰⁰ Cf *Ibidem*. Enigma ou mistério que deve ser entendido, segundo o autor, não no sentido religioso e no teológico do termo, mas no filosófico. Escreve o autor: “Numa passagem do seu livro *Metafísica* diz Aristóteles que saber o que são o ente e a substância «antigamente e agora e sempre foi procurado, e sempre foi objecto de dúvida» (...). Foi e será, porque a realidade última da substância, segundo o léxico aristotélico, ou o da substantividade e o da estrutura, segundo o léxico zubiriano, em si mesma é enigmática, misteriosa”. *Ibidem*, 198.

¹³⁰¹ *Ibidem*, 197-198.

conhecer a realidade de uma estrutura reside num problema gnoseológico e em conceder carácter enigmático quer à unidade e totalidade dos entes estruturais cósmicos quer ao «algo» «fundante» e «fundamentante» desse real ainda que seja matéria dinâmica.

Conscientes de que em Laín Entralgo o enigma do todo estrutural tem modos e graus e não pode ser conhecido racional, mas razoavelmente, a formulação do seu *tertium quid superans* parece ter consistência para a formulação de uma nova metafísica da realidade humana que permite dialogar com as diversas áreas do saber científico pelas três razões que apresentamos de seguida:

Primeira) O homem é um dinamismo evolutivo estruturado, que apareceu no cosmos como resultado da selecção natural de uma ou várias espécies de homínídeos do género australopiteco ou intra-especificamente mais evoluído por obra de um processo de selecção mais complexo. Nesse mecanismo, reuniram-se o carácter mutável do meio físico, as modificações que nele foram introduzindo a cultura e a técnica, portanto, a actividade criadora do próprio homem, e a crescente capacidade adaptativa e inventiva do cérebro humano. O meio em que tem lugar a evolução intra-específica do género humano é, simultaneamente, natureza mutável e história objectiva. E o crescimento do cérebro, efeito e causa dessa evolução¹³⁰².

Segunda) A matéria sente, entende e quer humanamente, por si mesma, sem necessidade de um princípio real que lhe seja superior, quando entendida como dinamismo estruturado num determinado nível da evolução cósmica, o humano¹³⁰³, e como causa segunda das propriedades estruturais a ele inerentes, dentro do dinamismo cósmico

¹³⁰² Cf ACP, 199.

¹³⁰³ Entendido não só na sua antropogénese como na sua realidade metafísica enquanto ser humano.

global¹³⁰⁴. É com base nesta noção de matéria que Laín Entralgo fundamenta e defende o seu monismo dinamicista, radicalmente distinto do monismo materialista e de qualquer das formas do dualismo antropológico¹³⁰⁵.

Terceira) No todo da estrutura dinâmica do homem têm a sua origem e o seu termo de referência as múltiplas propriedades estruturais, nomeadamente, a subestrutura do cérebro; todo cuja realidade é enigma, o modo particular do enigma cósmico geral que corresponde ao nível estrutural do ente humano no decurso da evolução do universo¹³⁰⁶. Escreve Laín Entralgo: “Na sua totalidade viva e actuante, o corpo do homem – o nosso corpo; o meu corpo, se sou eu quem fala – é a forma dessa estrutura e desse dinamismo; e, dentro do corpo, o cérebro, enquanto agente, actor e autor – autor com possibilidade condicionada; ninguém pode ser o que quer ser, ninguém é inteiramente dono de si mesmo – da conduta pessoal”¹³⁰⁷.

¹³⁰⁴ Cf ACP, 199.

¹³⁰⁵ *Ibidem*. Note-se que Laín Entralgo concebe dois modos principais da realidade¹³⁰⁵: a incriada e a criada. A realidade incriada, onisciente, onipotente, «fundamentante» e providente de Deus; e a realidade criada do cosmos, «esciente» em alguns dos seus níveis dinâmicos, mais ou menos potente em todos, ainda que em todos dentro do seu limite correspondente, e capaz de descobrir qual é o seu próprio fundamento e de todos os entes criados. Dito de outro modo: há, por um lado, a realidade absoluta de Deus, e, por outro, uma realidade contingente, que à nossa inteligência pode apresentar-se como percepto, conceito, ficto ou simulação informática; se se quer, como «realidade real», ou como «realidade virtual» ou «postulada». *Ibidem*, 199-200. Para o autor, o termo «esciente» quer dizer «o homem que sabe». O qual está relacionado com a capacidade que o homem tem para dizer com a máxima verosimilhança o que é o homem. Cf CEA, 91. A noção de realidade tem de ser vista no entendimento que ele mesmo faz deste conceito metafísico de Xavier Zubiri. Neste sentido, convém relembrar o que sobre a mesma escreve o autor: “A realidade de que fala Zubiri é aquela da qual procede a minha impressão primordial a que o meu acto intelectual, volitivo ou afectivo me refere; portanto, a minha própria realidade, quando a ela aludo com o pronome pessoal «eu» em dativo ou acusativo desse mesmo pronome, «me», e com o adjectivo ou pronome «mim», ou à realidade do mundo, quando o percebo e o penso ou quando actuo sobre ele”. ACP, 202.

¹³⁰⁶ Cf *Ibidem*, 200.

¹³⁰⁷ *Ibidem*. Neste ponto, Laín Entralgo segue a tese de Miguel Unamuno. Escreve o autor, citando-o: “«Eu, o eu que pensa, quer e sente, é imediatamente o corpo vivo, com os estados de consciência que suporta [e que produz, haveria que acrescentar]; é o meu corpo vivo que pensa, quer e sente». Esta intuição de Unamuno é a tese actual mais razoável, e assim tentarei demonstrá-la nos capítulos subsequentes. Na ideia do cosmos como *natura naturans* e dinamismo evolutivo, na etologia comparada, na actual neurofisiologia e na actual

Laín Entralgo concebendo deste modo a realidade constitutiva e metafísica da realidade humana, o seu *tertium quid superans*, leva-nos a concluir que o ser humano é estrutura dinâmica constitutiva e metafisicamente cósmica, isto é, produto da realidade cósmico-dinâmica. Escreve:

“Filho do cosmos e – através do cosmos – criatura de Deus, o homem trouxe à criação um modo de ser real, talvez o último, talvez só o precursor de um Super-homem, capaz de pensar sobre si mesmo e sobre o mundo (...), e de modificar-se a si mesmo e modificar o mundo – talhando pedras de sílex, unindo mares, criando moléculas novas ou pisando a superfície de outros astros; em definitivo, mediante a inteligência e o trabalho – para ir sendo e ser o que é”¹³⁰⁸.

Mas, ao mesmo tempo terrível e maravilhoso, o homem, centro virtual do universo, quando pensa nele; e colaborador na salvação do universo, quando actua sobre ele¹³⁰⁹. Em Laín Entralgo, o ser humano é a «realidade radical» de um sujeito «cognoscente», volitivo e «sentiente» que deve ser visto e pensado, no seu fundamento físico e metafísico, como a forma humana do dinamismo global do cosmos¹³¹⁰.

Relativamente à dignidade ontológica da estrutura humana, podemos dizer que, para Laín Entralgo, esta advém-lhe da sua proposta antropológica superadora de todos os monismos materialistas e de todos os dualismos. Para Laín Entralgo, a dignidade ontológica do homem assenta naquilo que ele é e naquilo que ele humanamente faz. O homem é, então, para ele, “o máximo nível ontológico a que, tal como a conhecemos, deu lugar a evolução do universo, e o meu estremecimento inevitável diante do custo terrível

teoria de sistemas terá o meu intento o seu ponto de apoio”. *Ibidem*. Ponte de partida e fonte do autor para propor a tese antropológica: eu sou o meu corpo.

¹³⁰⁸ *Ibidem*, 200-201.

¹³⁰⁹ Cf *Ibidem*.

¹³¹⁰ Cf *Ibidem*, 202.

dessa dignidade, enquanto ultimamente fundada sobre a liberdade de quem pessoalmente a possui”¹³¹¹. Mas, científica e filosoficamente, vê também na realidade humana o ápice definitivo ou provisório a que chegou a cada vez mais complexa estruturação do dinamismo em que ultimamente consiste a realidade do cosmos¹³¹². Ser pessoa, para Laín Entralgo, e em consequência, realizar-se a si mesmo, sob a forma de vida pessoal, contém em si duas dimensões do ser, mútua e essencialmente relacionadas: uma, relativa ao que se é: intimidade, liberdade, moralidade, apropriação, etc.; outra, referente ao que se faz: ao resultado biográfico e histórico, individual e objectivo que resulta da sua acção¹³¹³.

Laín Entralgo não procura uma definição de pessoa, senão a intelecção da sua realidade metafísica. Por ser a realidade que é e por fazer o que faz pela sua conduta é que pôde conceber o corpo humano como agente, actor e autor da sua conduta. Demarcando-se, assim, do materialismo e dualismo antropológicos, Laín Entralgo propõe uma visão da vida do homem segundo esta tríplice exigência: “Respeitar a dignidade biológica e ontológica da sua realidade como pessoa, ter em conta a condição simultaneamente maravilhosa e terrível da sua obra como ser histórico e ater-se ao que da antropologia pede a ciência actual”¹³¹⁴.

Concluindo, podemos dizer, por um lado, que o estruturismo lainiano supera todos os dualismos espiritualistas, pois, como escreve o autor, “admitir a existência de um «eu puro» ou «absoluto», ao mesmo tempo consciente e imperante, não deixa de ser uma ficção

¹³¹¹ SCH, 9-10.

¹³¹² Cf *Ibidem*.

¹³¹³ Cf ACP, 192.

¹³¹⁴ IH, 201.

da mente do filósofo”¹³¹⁵, porque a realidade do corpo pertence constitutivamente à consciência do eu, à autoconsciência¹³¹⁶. Por outro, supera a actual abordagem que considera insuficiente e anacrónica relativamente ao reducionismo materialismo fisicalista porque a concepção puramente atómico-molecular da matéria não permite dar razão satisfatória da condição pessoal do homem¹³¹⁷.

3. A constituição metafísica do homem: «Eu sou um corpo vivente»

Neste ponto, pretendemos valorizar o ressurrecionismo de Laín Entralgo, tentando responder com a razoabilidade possível à seguinte pergunta: o estruturismo ou dinamicismo evolutivo lainiano poderá, por si mesmo, sustentar a crença na ressurreição da vida humana? Se a morte definitiva do indivíduo humano é irreversivelmente anunciada pela inactividade total do cérebro¹³¹⁸, temos de perguntar se com ela dá-se a aniquilação total e definitiva da estrutura humana. Estamos, de facto, perante um problema de difícil resolução criado pelo próprio autor. Se por um lado, Laín Entralgo não aceita a posição tradicional dos documentos da Igreja onde se lê: “Corpo e alma, mas realmente uno, o homem, na sua condição corporal, reúne em si mesmo os elementos do mundo material, que assim nele encontram a sua consumação e nele podem louvar livremente o seu Criador”¹³¹⁹; ou este ainda: “A unidade da alma e do corpo é tão profunda que se deve

¹³¹⁵ CHT, 166.

¹³¹⁶ Cf *Ibidem*.

¹³¹⁷ Cf IH, 130.

¹³¹⁸ Cf CA, 274.

¹³¹⁹ II CONCÍLIO DO VATICANO, 1963-1965 – Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 14. Braga: Ed. SNAO, 1972, p. 354.

considerar a alma como «forma» do corpo; quer dizer, é graças à alma espiritual que o corpo, constituído de matéria, é um corpo humano e vivo. No homem, o espírito e a matéria não são duas naturezas unidas, mas a sua união forma uma única natureza”¹³²⁰. Por outro lado, o autor não se coíbe de afirmar a morte total da estrutura humana, não havendo por isso, nada para ressuscitar: a morte total proclama a aniquilação física e metafísica da realidade humana, do «que» e do «quem»; do corpo íntimo, em última análise. Seria demasiado teísmo recorrer à onnipotência para ressuscitar um corpo totalmente aniquilado. E, se tal acontecesse, o que ressuscitaria não seria o mesmo que morreu. Ora, colocado o problema, estamos perante uma afirmação que vai causar problemas teológicos sérios que explicará a mudança no pensamento do autor acerca deste assunto. Seguiremos o relato de Diego Gracia, que acompanhou o autor nesta polémica teológica. Interessa-nos sobretudo, a questão escatológica da morte. Ruiz de la Peña, numa mesa redonda acerca do livro de Laín Entralgo, *Cuerpo humano. Teoría actual*, na Faculdade de Teologia de Salamanca, denuncia a incoerência teológica desta abordagem, nestes termos: se ao morrer morre o ser humano inteiro e a ressurreição é uma recriação, quer dizer que a outra vida é nova e distinta da actual. Ora, tratando-se de duas vidas distintas, teologicamente é completamente inadmissível: um morre e ressuscita outro diferente dele mesmo¹³²¹. Como vai o autor resolver este problema teológico colocado por Ruiz de la Peña? A resposta aparece no seu livro *Cuerpo y alma* e que nós já referenciámos, mas recordamos em síntese: *omnis moriar*, mas Deus faz com que o homem que morreu, o homem inteiro,

¹³²⁰ *Catecismo da Igreja Católica*. 2ª ed. Coimbra: Ed. Gráfica de Coimbra, 1997, pp. 104-105.

¹³²¹ Cf GRACIA, Diego – *Voluntad de comprensión...*, pp. 668-671.

ressuscite para uma vida essencial e misteriosamente diferente¹³²². Enquadrada a questão, tratamos agora de dar a nossa resposta a partir da metafísica do autor.

Diante de uma aporia última que afecta profundamente a realidade também ela última da estrutura dinâmica humana, na sua totalidade unitária. A certeza penúltima da morte coloca-nos, assim, perante a incerteza última da ressurreição. Fundamentados no estruturismo lainiano, tentaremos a nossa resposta que será mais uma intuição do que uma fundamentação científica e filosófica e muito menos uma crença razoável¹³²³, por constituir, pensamos nós, um desafio para a ciência e para a filosofia.

O nosso ponto de partida é único e o argumento é, simultaneamente, referido à realidade dinâmica do cosmos e à realidade dinâmica particular da estrutura humana: o dinamismo cósmico evolutivo que se configura no dinamismo próprio da suidade ou da matéria humana consciente. O nosso ponto de partida não se afasta da perspectiva metafísica cismundana ou intramundana de Laín Entralgo, isto é, da apreensão da estrutura humana no todo unitário da estrutura cósmica evolutiva enquanto realidade substantiva que vive segundo a condição própria do dinamismo da matéria do tempo e do espaço que definem a história e a biografia de cada indivíduo humano. Limitados pela nossa realidade

¹³²² Cf CA, 289.

¹³²³ É para este nível do saber, o de crença, que Laín Entralgo submete a reflexão sobre a vida depois da morte por ser um acontecimento ultimamente radical da vida humana quer para crentes quer para não crentes, como testemunha este seu texto: “Quando morre um indivíduo animal, a sua estrutura desintegra-se, as moléculas que a compõem reintegram-se no fluxo material do universo e desaparece para sempre. (...). Pode dizer-se algo análogo de um homem individual e da espécie humana no seu conjunto? Evidentemente, não. São vários os modos de conceber a realidade da morte humana porque não coincidem entre si. Algo, no entanto, pode e deve dizer-se: que essa discrepância existe porque não há e não pode haver evidência científica ou filosófica acerca do que para o homem é realmente o morrer; o que sobre ele se diga será, pois, expressão de uma crença, não de uma certeza objectivamente fundada. Uns crêem e afirmam que para o indivíduo humano há uma vida transmortal, e outros afirmam e crêem que, como a do resto dos animais, a vida do homem termina de todo e para sempre, e que as moléculas procedentes da decomposição do seu corpo se incorporam na dinâmica da matéria cósmica”. IH, 180-181.

histórica e biográfica, só podemos entender a criação como uma cadeia de crescimento colectivo interligado em sequência crescente, ordenada a partir da sincronia de desequilíbrios simultâneos mas estruturados na estrutura do universo que nos obriga a formular a pergunta metafísica radical: porque há realidade em vez de nada? Ou seja, somos obrigados a levantar a questão sobre a realidade fundante e fundamentante de todo o real. Que, por sua vez, nos obriga a formular as perguntas sobre o «quê» e o «para», isto é, sobre a realidade específica do que é o homem e do sentido da sua vida e da sua conduta. Se o dinamismo cósmico estruturado e, dentro dele, o particular dinamismo da suidade, tem um passado que se descobre no presente contínuo, como estrutura consciente, que pensa, quer e sente, constitutivamente aberta ao futuro, logo, queremos saber se o estruturismo lainiano pode dar razão metafísica e ontológica da antropologia da ressurreição ou da possível transcendência¹³²⁴ da estrutura humana.

Laín Entralgo, a partir da noção do seu estruturismo dinâmico, afirma, sem redundâncias, que o destino do nosso corpo é a morte: o corpo morre, e com ele toda a realidade terrena do homem: *omnis moriar*¹³²⁵. Morte, que, na opinião de Laín Entralgo, para além da vida na terra, não deixará para trás uma «forma separada» aristotélica nem uma alma invisível platónica ou espírita¹³²⁶. Sepultado ou incinerado, o corpo decompõe-se-á nas suas moléculas e estas incorporar-se-ão no ingente processo da evolução cósmica.

A partir desta evidência quotidiana, o autor procura dar uma resposta razoável a partir da

¹³²⁴ Empregamos o termo transcendência no sentido que Laín Entralgo a utiliza: “(...), como a condição daquilo cujo conhecimento ultrapassa a capacidade da inteligência humana. Neste caso, a condição daquilo que está mais além da existência cismundana do homem e pode estar na sua possível existência transmundana, portanto, além da morte e da história”. *Ibidem*, 181.

¹³²⁵ Cf CHT, 332.

¹³²⁶ Cf *Ibidem*.

formulação de uma pergunta sobre o sentido último do corpo humano. Como já dissemos, o nosso intento é outro. É sobretudo um desafio para a ciência e a filosofia com base na intuição que o próprio estruturismo lainiano nos levanta.

Se, para Laín Entralgo, o cosmos é intrinsecamente dinamismo evolutivo que se configura nos diversos modos e graus ou níveis¹³²⁷ dinâmicos da realidade; se Laín Entralgo afirma que o modo de ser real da matéria e os entes materiais, precisamente pelo facto de o serem, são ao mesmo tempo estritamente materiais e rigorosamente imateriais ou transmateriais: materiais, na sua presença empírica e nos elementos que os compõem; imateriais ou transmateriais, na realidade última desses elementos e na unidade da estrutura a que constitutivamente pertencem e em que dinamicamente actuam¹³²⁸; se o dinamismo cósmico evolutivo através do dinamismo particular da suidade se estrutura em matéria humana consciente através de um processo filogenético, isto é, se o homem actual é o resultado de uma nova estrutura dinâmica dotada das propriedades sistemáticas das estruturas precedentes e a elas irredutível desde o princípio do *big-bang* até ao *Homo sapiens sapiens*; se ontológica e embriogeneticamente na unidade dinâmica da estrutura humana o psíquico e o orgânico se co-determinam¹³²⁹, formando uma unidade estrutural psicoorgânica; se a superioridade de um nível é-nos dada pela substantividade e pela estrutura na qual o nível inferior subsiste no nível superior em forma de subtensão dinâmica e não é governada por aquela mas integrado na sua actividade estrutural, assim estão a matéria elementar e a matéria animal na matéria pessoal, no organismo humano

¹³²⁷ O físico-químico, o biológico e o psíquico.

¹³²⁸ Cf CA, 203-204.

¹³²⁹ Cf *Ibidem*, 291.

uma vez que o que outorga carácter pessoal à matéria humana é a estrutura enigmática superior, sobre-estrutura, em cuja virtude o corpo do homem pode fazer e tem de fazer o que humanamente faz¹³³⁰; se o cosmos é um pensamento que se pensa a si mesmo desde que, na sua evolução, chegou ao nível do dinamismo estruturado da suidade, que corresponde ao ser humano, e se percebe da sua essencial abertura à realidade por obra da subestrutura dinâmica em que centraliza a actividade humana de sentir, de pensar e de querer, o cérebro, teremos, agora, de perguntar com toda a radicalidade: com a morte e decomposição da estrutura dinâmica humana esgota-se o dinamismo estruturado da suidade? A história da matéria que evolui estruturalmente desde o nível energético-material até à matéria consciente, por outras palavras, o dinamismo cósmico estruturado que produz uma realidade dinâmica estruturada consciente num grau de complexificação qualitativamente superior, capaz de pensar, querer e sentir, tem por finalidade a morte total? O dinamismo evolutivo dos cosmos e, dentro dele, o dinamismo da suidade tem como fim a “morte total” (Ganztod)? Se o dinamismo cósmico na sua unidade real e no seu todo estrutural é um enigma; se ao nível do dinamismo da suidade na sua unidade real e no seu todo estrutural dentro do todo estrutural cósmico é um enigma; se a realidade última da morte constitui por si mesma outro enigma, porque não tentar uma resposta que não precise de declarar a morte total ou até a própria aniquilação da realidade dinâmica estrutural e enigmática da matéria consciente? Para nós, não faz muito sentido declarar a morte total do enigma radical e total da matéria humana consciente, nem faz

¹³³⁰ Cf CHT, 195.

sentido que perante tal se tenha de recorrer ao saber de crença para afirmar que pela onipotência de Deus *non omnis moriar*¹³³¹.

Deste modo, a nossa reflexão vai no sentido seguinte: O que morre? Morre o todo da realidade conhecida e que pensamos conhecer ou temos de exceptuar a realidade enigmática, desconhecida e transcendente? E o dinamismo evolutivo das causas segundas criado por Deus morre, mesmo quando se configura em dinamismo de dinamos no espaço-tempo? Isto é: o dinamismo da suidade na sua evolução filogenética e ontogenética que se configura em matéria pessoal que quer, pensa e sente também morrerá? Se o dinamismo da estruturação é evolutivo, perguntamos: porque termina a evolução? Ou porque é que o dinamismo radical do cosmos, quer no todo estrutural, quer nas partes é evolutivo? Se o fim do todo cósmico e dos entes cósmicos é evoluir, com a morte termina a evolução das estruturas cósmicas? Poderemos determinar ou anunciar a morte, no caso particular da estrutura humana, quando a sua realidade última ou na sua transcendência é um enigma transmaterial ou «a-material»? E, se no caso da estrutura humana, o dinamismo cósmico evolutivo não terminar? Se continuar, por exemplo, a dar de si por si mesmo uma estrutura nova, irreduzível e imprevisível onde se encontra em subtenção dinâmica a estrutura que a precedeu? Morremos, de facto, mas não conhecemos, de facto também, todas as possibilidades dinâmicas da matéria cósmica e da matéria cósmica pessoal que foi dando de si por si mesma o cosmos e toda a realidade cósmica. Se não repugna a Laín Entralgo o dinamismo criado por Deus *ex nihilo* fora do espaço-tempo, também não deve repugnar que, no caso particular da estrutura humana, a sua estrutura dinâmica seja capaz

¹³³¹ Cf CA, 275. Expressão que o autor retira de Horácio.

de dar no momento último da morte uma nova estrutura humana, irreduzível e imprevisível numa outra dimensão para além da matéria do espaço e do tempo. Se há um dinamismo criado e alheio ao espaço-tempo, que precede o dinamismo cósmico e todos os diferentes dinamismos cósmicos incluindo o da hominização da matéria, podemos dizer que a realidade enigmática presente no todo unitário do cosmos e dos entes individuais não morre com a morte da estrutura. O dinamismo evolutivo e radical do cosmos enquanto causa segunda tem em si mesmo a capacidade de dar de si por si mesmo esta nova estrutura fora da dimensão espaço-temporal? A resposta há-de ser encontrada no enigma que actualmente representa o dinamismo energético-material da realidade quântica? Nem o argumento cósmico, assim entendido, nem o argumento psicológico, negam a morte total da estrutura nem a morte ou o fim do dinamismo material e evolutivo que preside a toda a actividade cósmica e que se configura nos diversos dinamismos estruturados. O fim ou finalidade de toda a realidade cósmica, como se observa desde o *big-bang*, é a evolução dinâmica no espaço-tempo e, para aqueles que crêem, a evolução dinâmica continua para além do espaço-tempo. Fazendo todo o sentido que Laín Entralgo defenda que a estrutura humana não necessite de ser entendida como uma realidade composta de corpo-alma ou espírito-matéria. A ressurreição da carne seria este dinamismo evolutivo em que o homem pela sua morte e decomposição da sua estrutura continuaria a evoluir por meio deste dinamismo unitário e total da estrutura humana que, no seu dar de si por si e sem anular a estrutura precedente, daria lugar a uma estrutura nova, irreduzível e imprevisível, alheia, «agora», ao tempo e ao espaço, numa dimensão outra, meta-histórica.

CONCLUSÃO

Laín Entralgo, no seu esforço sistematizador, propõe uma inteligência de homem que supere as duas visões que o pensamento ocidental antigo e medieval forjou para responder à pergunta fundamental sobre o que é o homem. Actualmente, o dualismo e o materialismo transformaram-se nos antípodas de uma discussão compreensivelmente inconciliável à medida que as ciências naturais progridem no conhecimento da energia, da matéria, da vida e, conseqüentemente, do homem. Desafia a filosofia antropológica a ter em conta os dados das ciências naturais que estudam as várias dimensões do homem e, ao mesmo tempo, estimula as ciências naturais a não perderem de referência a reflexão filosófica, que tenta compreender a realidade do homem no seu todo e na sua unidade integral, exigindo, por isso, uma nova inteligência metafísica do mesmo. O monismo dinamicista ou o estruturismo dinâmico, aplicado à realidade da matéria, permite uma nova radicalização do problema do homem, que pode ser interpretado como realidade dinâmica e enigmática.

A realidade do cosmos, da matéria, da vida e da vida particular do ser humano deve ser compreendida, quer no domínio científico quer no domínio filosófico ou metafísico, segundo o princípio gnoseológico do penúltimo e do último. O dinamismo cósmico, que se manifesta através dos diversos dinamismos, incluindo o dinamismo da estrutura humana, tem um conjunto de notas talitativas e sistemáticas ou estruturais que podem ser ou vir a ser conhecidas, mas tem outras que desaguam, na sua realidade e funcionalidade unitária e total, num verdadeiro enigma: a antropogénese, no seu dinamismo, quer filogenético, quer ontogenético, é o paradigma enigmático por excelência. A realidade cósmica do homem,

no seu corpo, na sua conduta e no seu psiquismo, revela-se, aos olhos de uma mente descritiva, explicativa, compreensiva e intelectiva uma verdadeira Esfinge, sempre a pedir que a decifrem. Estando o processo de decifração do enigma humano repleto de paradoxos, antíteses e aporias que, muitas vezes, não permitem uma reflexão séria e serena sobre o ser humano, no tempo actual, quer as ciências naturais quer as ciências humanas deveriam ter em conta a proposta antropológica integradora de Laín Entralgo.

O dinamismo cósmico, presente na unidade e totalidade da estrutura cósmica e na unidade e totalidade das estruturas cósmicas particulares, é o que configura ou estrutura dinamicamente os modos e graus ou níveis da realidade cósmica. Não se pode prescindir de uma concepção metafísica do cosmos porque ainda hoje não se conhece verdadeiramente a realidade ou o mecanismo pelo qual, desde o *big-bang*, foram aparecendo os vários modos e graus de realidade desde a energética à matéria, da matéria inorgânica à orgânica e, dentro desta, a vida humana. Por isso, Laín Entralgo, seguindo a concepção metafísica zubiriana, chama-lhe dinamismo. A capacidade que o dinamismo tem de se configurar em níveis de realidade diferentes entre si, requer, assim, uma intelecção da realidade que não seja meramente científica ou que se imponha como evidente, mas exige uma intelecção que não sendo evidente se apresente como filosoficamente razoável. Neste caso, requer um dinamismo ao mesmo tempo físico e metafísico. Metafísica que se estende à intelecção da realidade do homem ou do corpo humano enquanto estrutura simultaneamente física e metafísica. Se a metafísica lainiana prescinde, na sua formulação inicial, de uma forma substancial para explicar, descrever, compreender e inteligir a ontologia humana, exige também aos homens das ciências

naturais que ultrapassem a barreira do materialismo fisicalista e do mecanicismo para a compreensão da realidade dinâmica que constitui o ser humano.

O homem é, de todas as estruturas cósmicas substantivas, a mais complexa ou evoluída, a mais nova e a mais dinâmica de todas. Podemos dizer mesmo, a mais cósmica de todas, por isso, a mais íntegra e integradora de todas as estruturas cósmicas, porque, no seu grau de complexificação, é a estrutura qualitativa e dinâmica que integra em subtenção dinâmica todas as estruturas que a precederam, desde as partículas elementares até às propriedades sistemáticas, essencial e irredutivelmente novas, que correspondem ao nível da sua configuração: uma realidade dinâmica consciente que sente, quer e pensa.

Julgamos que o dinamicismo estruturista e a metafísica, que subjaz à proposta antropológica de Laín Entralgo, é uma proposta válida para a reflexão actual acerca do homem, na medida em que parte daquilo que conhecemos, isto é, do conhecimento penúltimo ou científico, considerado a partir da sua realidade corpórea, e do conhecimento último, analisado compreensivamente a partir da realidade íntima e enigmática que esse mesmo corpo manifesta. Sendo a verdade científica falível e provisória no conhecimento da realidade penúltima, torna-se imperativo e mesmo necessário o conhecimento metafísico da sua realidade última. E, relativamente, às questões radicalmente últimas, que o saber penúltimo levanta, torna-se imperativo e necessário responder com o saber de crença enquanto complemento do saber humano. A antropologia lainiana exige metodologicamente que se faça este caminho: complementar a reflexão sobre o homem nesta tríplice concordância, respeitando sempre o nível da pergunta e da resposta.

Assim se compreende que para dar razão da sua ideia integral de homem, Laín Entralgo aceite a noção zubiriana do real e o conceba como estrutura dinâmica para dar

razão da sua realidade transcendente, «a-material» ou «transmaterial», logo, não dualista nem materialista. Por isso, as actividades atribuídas à alma são referidas ao dinamismo do corpo na sua unidade e totalidade. Pois a alma nomeia o conjunto das manifestações afectivas da vida humana; e o espírito, o modo peculiar mais pessoal e íntimo que a vida tem para realizar-se, como o conjunto dos actos íntimos dos quais se destaca a vontade, a liberdade e a inteligência. Laín Entralgo, não declara a morte da alma nem do espírito porque quer aquela quer este são notas constitutivas da unidade psicoorgânica do todo estrutural humano.

A matéria ganha relevância no pensamento cosmológico e antropológico de Laín Entralgo. Sendo dinâmica, tem a capacidade de por si mesma produzir as diferentes estruturas incluindo a humana. Ela tem a capacidade de substantiva e dinamicamente engendrar todas as estruturas cósmicas. No seu dinamismo, a matéria cósmica tem a capacidade de produzir matéria consciente, isto é, tem a propriedade de produzir evolutivamente a estrutura substantiva humana tal como hoje a conhecemos. O corpo humano adquire, em Laín Entralgo, valor metafísico, ontológico e ético que a expressão lainiana, «eu sou o meu corpo» ou «o meu corpo: eu», traduz. Eu sou um corpo consciente que pensa, quer, sente, crê, espera e ama.

As questões radicalmente últimas, as verdadeiramente enigmáticas, acerca do homem, permanecem; as aporias persistem; e, os conflitos entre as ciências naturais e as humanas tendem a suavizar. Estamos convencidos que a evolução do saber e a procura sincera da verdade acerca do Homem, da Vida e do Cosmos, conduzirão o ser humano a um entendimento pacífico e dialogal quando a procura da verdade transcendente for um bem absoluto e o seu progressivo conhecimento se tornar um valor provisório, menos

ideológico e mais um valor histórico. Laín Entralgo tentou uma síntese difícil, mas muito válida para conjugar e relacionar os vários saberes que estudam o homem. Formulando novamente a pergunta, o que é o homem?, não encontramos em Laín Entralgo uma definição satisfatória. O verdadeiramente enigmático não se define nem é definível. Tanto a evolução cósmica como, dentro dela, a humana escondem o segredo, a lei, o princípio, o mecanismo essencial que permitiu e permite a realidade cósmica e humana, a sua evolução dinâmica e estruturada. Para que o cosmos seja o que hoje é, para que o homem seja o que hoje é e faça o que hoje faz, Laín Entralgo propõe o seu dinamismo estruturista ou monismo dinamicista. Todavia, não conhece o mecanismo nem como esse mecanismo funciona para que o cosmos e o ser humano se actualizem e se configurem desta forma. Teleonomia? Acaso e necessidade? Talvez. Mas ninguém pode negar, hoje, o dinamismo evolutivo físico e metafísico das causas segundas, na sua potencialidade e na sua actualidade, na produção de um cosmos concebido como *Natura naturans*.

Por isso, não se pode negar uma teleologia assente no dinamismo cósmico evolutivo, uma vez que não se pode negar que o próprio cosmos está em evolução, quer no seu todo, quer nas partes que compõem a sua unidade cósmica. Em Laín Entralgo, a evolução adquire também estatuto metafísico. E, a partir dele, sustentamos, que no caso particular da estrutura humana, o fim não é a aniquilação, mas a evolução. Não se pode aniquilar o enigma humano. Muito menos aniquilar o enigma mais denso e, ao mesmo tempo, mais luminoso, sobretudo, a partir de uma determinada concepção da matéria que a física quântica, desde o século passado, não só superou como descobriu na sua transcendência bem como na sua realidade metafísica ultimamente enigmática. Mesmo que não constitua uma prova evidente, julgamos ser a novidade fulcral que o estruturismo ou dinamicismo

lainiano permite propor como razoável e possível para a realidade da estrutura humana no seu todo e na sua unidade. Se o mecanicismo fisicalista foi superado pelo e dentro do próprio conhecimento da mecânica quântica, abrindo novos horizontes à reflexão sobre o cosmos, a vida e o homem, muito será de esperar do seu contributo para o enquadramento de uma reflexão filosófica e metafísica sobre cada um deles. Compete às ciências naturais e humanas saberem ocupar o seu campo ou domínio e a sua metodologia específicos, mas não fiquem indiferentes ao contributo que cada uma traz para o domínio do saber científico, que se quer integral, isto é, filosófico.

Não é fácil interpretar e sistematizar o conjunto das obras que propusemos na introdução por vários motivos: a obra do autor é bastante desconhecida em Portugal e as edições das suas obras encontram-se quase só em Espanha e muitas vezes esgotadas; não encontramos nenhum autor espanhol que tenha feito um estudo que reflectisse e esquematizasse unitariamente o pensamento antropológico de Laín Entralgo a partir dos pressupostos da sua cosmologia.

A nossa pretensão foi essa mesma: apresentar o pensamento antropológico lainiano, na sua unidade e totalidade, integrando o dinamismo metafísico da realidade da estrutura humana particular no dinamismo metafísico da realidade estrutural do todo unitário do cosmos, valorizando a sua ideia a partir do dinamismo da matéria. A partir dela, dar razão estrutural e dinâmica da sua evolução que, no nosso entender e no nosso crer, não termina com o facto e o acontecimento da morte. A verdade que pulsa no íntimo da estrutura do corpo humano e da qual dá testemunho a matéria consciente que crê, pensa, quer, sente, espera e ama, abre-se a uma dimensão que supera a densidade da matéria, do tempo e do espaço.

A realidade do universo e do ser humano, na sua unidade e totalidade, é a manifestação de um enigma radical que no seu dinamismo configurador pode ser conhecido na sua realidade penúltima, e assintoticamente conhecido na sua realidade última. É este o desafio que o conhecimento da realidade cósmica e humana coloca a quem se dedica à indagação de um e de outro.

O termo matéria adquire um novo significado e uma nova riqueza semântica no pensamento do autor. Sendo uma proposta aberta aos dados da ciência empírica, será ainda necessário assimilar e esperar pelos resultados da investigação no domínio da mecânica quântica. O dinamismo da matéria com as suas potencialidades e configurações requer que se faça um novo esforço de síntese e de sistematização na área das ciências naturais, particularmente, na física, cosmologia, biologia; e, na das ciências humanas, particularmente, na filosofia, na psicologia e na teologia.

Toda a investigação e sistematização, que se venha a fazer da realidade dinâmica da matéria, terá consequências sobre a nossa inteligência do Universo, da Vida e do Homem. A história actual da matéria manifesta uma outra realidade que nunca tinha sido conhecida pelo pensamento Ocidental: o seu dinamismo físico e metafísico superador de todo o mecanicismo clássico redutor que esteve na origem do materialismo antropológico. Conjugando esforços, no futuro, prosseguiremos esse caminho físico e metafísico e, sobretudo, dinâmico para desvendar ainda os seguintes enigmas: a causa e finalidade do dinamismo evolutivo; a formação de um «eu» consciente a partir de uma única célula; o fenómeno da unidade e da totalidade das estruturas cósmicas, incluindo a da estrutura particular humana, na estrutura do todo cósmico; o fundamento ou natureza da realidade dinâmica que transcende os níveis da realidade das estruturas físicas, da matéria-energia na

condição do espaço-tempo; a subestrutura do cérebro, dentro da unidade total da estrutura humana, deve ser estudada em inter-relacionalidade com os sistemas principais dessa mesma estrutura, isto é, não é satisfatório um estudo do cérebro desligado do todo dinâmico da estrutura somatopsíquica ou psicoorgânica que constitui o corpo humano. Julgamos que, no futuro próximo, o homem, realidade dinâmica, deve ser estudado com esta exigente e possível abrangência com o fim de superarmos a temática, muitas vezes redutora, mente-cérebro ou corpo-alma. Se a actividade psíquica ou consciência se constitui a partir da subestrutura ou da estrutura parcial do cérebro e este a partir da unidade e totalidade da estrutura do corpo humano, logo o estudo não incidirá sobre a dualidade mente-cérebro ou corpo-alma, mas sobre a realidade da actividade e funcionalidade psíquicas que se constituem a partir da realidade da estrutura parcial do cérebro dentro da unidade e totalidade real da estrutura do corpo humano. É penetrando gnoseológica, metódica, física e metafisicamente nesse nível da realidade que poderemos vir a conhecer essa realidade penúltima e última da estrutura una, única e total, radicalmente enigmática, do corpo humano.

Um estudo sério e sereno acerca do homem requer uma intelecção do homem que seja compreendida na sua unidade e totalidade estrutural e dinâmica. Se Laín Entralgo está convencido que o conhecimento último da realidade cósmica e humana será sempre uma aproximação assintótica ao enigma, nós estamos mais convencidos que o verdadeiro problema não reside tanto na nossa capacidade de conhecimento para desvelar o enigma da realidade dinâmica, como na impossibilidade de a criar: nunca conheceremos o fundamento último da realidade porque não podemos criar a realidade que deu de si por si mesma evolutivamente a realidade cósmica e, através desta, a realidade humana tal como

hoje a conhecemos. O cosmos e, dentro dele, o ser humano continua o seu dinamismo evolutivo no domínio energético, físico, biológico, científico, filosófico, cultural, territorial, político e espiritual. O dinamismo evolutivo não termina. E estamos convencidos de que, para o homem, realidade dinâmica, não termina com a decomposição da sua estrutura por ser a realidade dinâmica que se configura em subtensão dinâmica numa pluralidade de estruturas que adensa ainda mais o enigma dinâmico e estrutural do seu todo unitário. Cismundana ou intramundaneamente, sabemos, enquanto estrutura cósmica consciente, que a realidade dinâmica das estruturas cósmicas, na estrutura total e unitária do todo cósmico, prossegue «des-contínua» e dinamicamente a finalidade lenta e enigmática da evolução.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

- LAÍN ENTRALGO, Pedro – *Medicina e historia*. Madrid: Ed. Escorial, 1941.
- – *Obras de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Ed. Editorial Plenitud, 1965.
- – *La empresa de ser hombre*. In LAÍN ENTRALGO, Pedro – *Obras*. Madrid: Ed.: Editorial Plenitud, 1965, pp. 1086-1090.
- – *Teoría y realidad del otro*. 2ed. Madrid: Ed. Castilla, S. A., 1968, vol. I-II.
- – *Antropología médica para clínicos*. Barcelona: Ed. Salvat, 1984. Apud LAÍN ENTRALGO, Pedro – *Hacia la recta final, Revisión de una vida intelectual*. 2ª ed. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1998.
- – *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, S. A., 1987.
- – “Ciencia y creencia”. *Revista de Occidente*. 179 (1989) 85-106.
- – *El cuerpo humano. Teoría Actual*. Madrid: Ed. Espasa Calpe, S.A., 1989.
- – *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid: Ed. Espasa-Universidad, 1991.
- – “Para qué la historia de la ciencia”. *Arbor*. 558-560 (1992) 13-20.
- – “Ante la muerte: lo que podemos esperar”. *Eguzkilore*. 7 (1993) 257-267.
- – *Creer, esperar, amar*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1993.
- – “El problema alma/cuerpo en el pensamiento actual”. *Arbor*. 580 (1994) 11-29.
- – *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1995.
- – *Idea del hombre*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1996.
- – *Ser y Conducta del Hombre*. Madrid: Ed. Espasa Calpe, S. A., 1996.

- – *Hacia la recta final, Revisión de una vida intelectual*. 2ª ed. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1998.
- – “El experimento biológico después de Claudio Bernard”. *Asclepio*. LIII (2001) 7-22.
- – *O que é o Homem. Evolução e sentido da vida*. Lisboa: Ed. Notícias Editorial, 2002.
- – *Corpo e Alma. Estrutura dinâmica do corpo humano*. Coimbra: Ed. Livraria Almedina, 2003.
- – *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2003.
- – “Xavier Zubiri”. *The Xavier Zubiri Review*. 7 (2005) 109-119. [Artigo póstumo].

DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

DICCIONARIO *de Filosofía*. Ed. FERRATER MORA, Jose. 5ª ed. Buenos Aires: Ed. Editorial Sudamericana, 1964, vol. 1-2.

ENCICLOPÉDIA *Einaudi*. Dir. ROMANO, Ruggiero. Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, vol. 9.

ENCYCLOPEDIA *of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003.

ENCYCLOPEDIA *of Philosophy*. Ed. BORCHERT, Donald M. 2nd ed. Detroit: Ed. MacMillan Reference USA, 2006, vol. 9.

ESTUDOS

ALBARRACÍN, Agustín – *Pedro Laín, historia de una utopía*. Madrid: Ed. Espasa Calpe, 1994.

ALBARRACÍN TEULÓN, Agustín – “Pedro Laín Entralgo”. *Cuadernos Hispanoamericanos* (Homenaje a Pedro Laín Entralgo). 446-47 (1987) 61-77.

ALVES, Herculano – *O Rosto do Deus da Criação*. In *Génesis, do Sonho à Esperança da Terra Prometida* (IX Semana Bíblica Nacional). Lisboa: Ed. Difusora Bíblica, 1987, pp. 31-77.

ANILE, Ângelo Marcello – *Espaço-tempo*. In *Enciclopédia Einaudi – Matéria-Universo*. Porto: Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, vol. 9, p. 90-120.

AYALA, Jorge M. – “El monismo "integrable" de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”. *The Xavier Zubiri Review*. 1 (1998) 49-56.

BARBOUR, Ian – *Science and Religion, Models and Relations*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 760-766.

BARROW, John D. – *Heisenberg's Uncertainty Principle*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 391-392.

BEORLEGUI, Carlos – *Los emergentismos sistémicos: un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo*. <http://www.upcomillas.es/webcorporativo/Centro/catedras/ctr/Documentos/BeorleguiEMERGENTISMOSo6.pdf>. 2009-12-06 23h 22. [*Pensamiento*. 234 (2006) 391-439]

BUJOSA HOMAR, Francesc – “El concepto de ciencia en la obra de Pedro Laín Entralgo”. *Arbor*. 562-563 (1992) 201-213.

CAMPO URBANO, Salustiano del (coor.) – *Pedro Laín Entralgo en su centenario*. Madrid: Ed. Instituto de España, 2008.

CARPINTERO, Helio – “La estructura de la intimidad”. *Arbor*. 562-563 (1992) 133-153.

CERZO, Galán Pedro – *La idea del hombre en Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir, Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2003, pp. 45-73.

CLAYTON, Philip – *Teleology*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 13-18.

CONILL SANCHES, Jesús – “Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano”. *Pensamiento*. 221 (1997) 177-192.

– – *Pensar la vida desde la Historia*. In GRACIA GUILLÉN, Diego (ed.) – *Ciencia y Vida, Homenaje a Pedro Laín Entralgo*. Bilbao: Ed. Fundación BBVA, 2003, pp. 107-133.

COREY, Michael A. – *Anthropic Principle*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 13-18.

CORNELISSEN, Hanns – *O factor Deus*. Lisboa: Ed. Editorial Notícias, 1999.

DAMÁSIO, António – *O Livro da Consciência, A Construção do Cérebro Consciente*. Maia: Ed. Círculo de Leitores, 2010.

DELIGEORGES, Stéphane (dir.) – *El mundo cuántico*. Madrid: Ed. Editorial Alianza, 1985.

D'ESPAGNAT, Bernard; KLEIN, Étienne – *Olhares sobre a matéria, Dos Quanta e das Coisas*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1993.

DINIS, A.; CURADO, J. M. (org.) – *Consciência e cognição*. Braga: Ed. Faculdade de Filosofia de Braga-Publicações, 2004.

DINIS, Alfredo – *O que é o Ser Humano? O Desafio das Ciências Cognitivas*. In DINIS, A.; CURADO, J.M. (org.) – *Consciência e Cognição*. Braga: Ed. Publicações da Faculdade de Filosofia, UCP, 2004, pp. 29-46.

ECHEVERRÍA, Javier – *Introdução à Metodologia da Ciência*. Coimbra: Ed. Livraria Almedina, 2003.

EDWARDS, Denis – *Chaos, Religious and Philosophical Aspects*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 98-102.

EVERS, Dirk – *Time: physical and biological aspects*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 893-896.

FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros orígenes: el universo, la vida, el hombre* (En homenaje a Severo Ochoa). La Fortuna: Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, 1991.

– – *De cómo estalló todo*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes: El Universo, La Vida, El hombre* (En homenaje a Severo Ochoa). La Fortuna: Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, 1991, pp. 49-80.

FERRATER MORA, José – *Absurdo*. In *Diccionario de Filosofía*. 5ª ed. Buenos Aires: Ed. Editorial Sudamericana, 1964, vol. I, p. 39.

– – *Natura naturans y natura naturata*. In *Diccionario de Filosofía*. 5ª ed. Buenos Aires: Ed. Editorial Sudamericana, 1964, vol. II, pp. 252-253.

– – *Real y Realidad*. In *Diccionario de Filosofía*, vol. 2, pp. 535-537.

– – *Teoría*. In *Diccionario de Filosofía*. 5ª ed. Buenos Aires: Ed. Editorial Sudamericana, 1964, vol. II, pp. 776-777.

FOLSE, Jr., Henry J. – *Niels Bohr*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 71-74.

GRACIA, Diego – “El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo”. *Arbor*. 562-563 (1992) 89-107.

GRACIA GUILLÉN, Diego (ed.) – *Ciencia y Vida, Homenaje a Pedro Laín Entralgo*. Bilbao: Ed. Fundación BBVA, 2003.

– – *Laín Entralgo, historiador de la Medicina*. In GRACIA GUILLÉN, Diego (ed.) – *Ciencia y Vida, Homenaje a Pedro Laín Entralgo*. Bilbao: Ed. Fundación BBVA, 2003, pp. 59-106.

– – *El humanismo de Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA GUILLÉN, Diego (ed.) – *Ciencia y Vida, Homenaje a Pedro Laín Entralgo*. Bilbao: Ed. Fundación BBVA, 2003, pp. 205-231.

GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir, Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2003.

– – *Genio y figura de Pedro Laín Entralgo*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir, Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2003, pp. 19-42.

– – *Laín Entralgo, filósofo*. In CAMPO URBANO, Salustiano del (coord.) – *Pedro Laín Entralgo en su centenario* Madrid: Ed. Instituto de España, 2008, pp. 9-34.

– – *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Ed. Triacastela, 2010.

GRATTON, Lívio – *Universo*. In *Enciclopédia Einaudi*. Porto. Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, vol. 9, pp. 11-89.

GUITTON, Jean; BOGDANOV, Grichka; BOGDANOV, Igor – *Deus e a Ciência, para um meta-realismo*. Lisboa: Ed. Editorial Notícias, 1991.

HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf – “A concepção científica do mundo – o círculo de Viena”. Apud *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. São Paulo 10 (1986) 5-20. [Nota editorial: o texto original foi reproduzido em: NEURATH, Otto – *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und logische Empirismus*. Ed. Rainer Hegselmann. Frankfurt, Suhr-kamp, 1979, pp. 81-101]

HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard – *The Grand Design*. London: Ed. Bantam Press, 2010.

IGREJA CATÓLICA. Concílio do Vaticano II, 1963-1965 – Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 14. Braga: Ed. SNAO, 1972, p. 354.

IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*. 2ª ed. Coimbra: Ed. Gráfica de Coimbra, 1997, pp. 104-105.

JAMMER, Max – *Materialism*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 538-543.

JANA, José Eduardo Alves – *Para uma Teoria do Corpo Humano*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, [s.d.].

KLEIN, Étienne – *A Física Quântica*. Lisboa: Ed. Piaget Editora, 1996.

LAÍN MARTINEZ, Pedro – “Pedro Laín habla de su padre”. *Boletín Lainiano*. 5 (2007) LXVIII. In *Ruijar* (Miscelánea del centro de Estudios bajo Martin). VIII (2007) LXI-LXX.

LORENZO-CÁCERES, José Arturo de – “Yo soy mi cuerpo (En la obra de Laín Entralgo)”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 14 (1997) 225-230.

MANENT, Marià – “Cómo conocí a Laín”. *Cuadernos Hispanoamericanos* (Homenaje a Pedro Laín Entralgo). 446-47 (1987) 59-60.

MARIANO, Artigas – *Causality, Primary and Secondary*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 90-91.

MARTÍNEZ-ÁLVAREZ, José Antonio – *Origen y evolución de la tierra*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes: El Universo, La Vida, El hombre* (En homenaje a Severo Ochoa). Madrid: Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, 1991, pp. 137-168.

McINNES, Neil – *Xavier Zubiri*. In *Encyclopedia of Philosophy*. 2nd ed. Detroit: Ed. MacMillan Reference USA, 2006, vol. 9, pp. 888-889.

MEIRINHOS, José Francisco – *A Filosofia no Século XII, Renascimento e resistências, continuidade e renovação*. In *IIº Congresso Histórico de Guimarães, D. Afonso Henriques e a sua época* (Guimarães, 24-27 de Outubro de 1996), Actas do Congresso. Guimarães: Ed. Câmara Municipal de Guimarães, 1997, vol. IV, pp. 151-170.

MONOD, Jacques – *O acaso e a necessidade*. 2ªed. Mira-Sintra – Mem Martins: Ed. Publicações Europa-América, 1970.

MONTIEL, Luis – “Tiempo e historia en la obra de Pedro Laín”. *Arbor*. 562-563 (1992) 235-243.

MÜNCH, Guido – *La observación del universo en épocas cercanas a su origen*. In FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (ed.) – *Nuestros Orígenes: El Universo, La Vida, El hombre*. Madrid: Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, 1991, pp. 35-48.

ORRINGER, Nelson R. – “The Idea of Dynamism in the Dynamic Structure of Reality”. *The Xavier Zubiri Review*. 1 (1998) 23-29.

PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro – *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*. Braga: Ed. Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983.

PADILHA, Juan – “Bibliografía de Pedro Laín Entralgo”. *Asclepio*. 55 (2003) 139-188.

PANIKKAR, Raimon – *Intuição Cosmoteândrica, A Religião do Terceiro Milénio*. Lisboa: Ed. Editorial Notícias, 2003.

PENROSE, Roger – *A Mente Virtual (The Emperor’s New Mind)*. Lisboa: Ed. Gradiva, 1997.

— *O Grande, O Pequeno e a Mente Humana*. Lisboa: Ed. Gradiva, 2003.

REDONDO MARTINEZ, Cesar – *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo. Presentación y valoración*. Toledo: Ed. Instituto Teológico San Ildefonso, 2004.

REEVES, Hubert – *Um pouco mais de azul, A evolução cósmica*. 5ª ed. Lisboa: Ed. Gradiva, 1994.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis – “A proposito del cuerpo humano; notas para um debate”. *Salmanticensis*. XXXVII (1990) 60-70.

– – *Teología de la creación*. 3ed. Santander: Ed. Sal Terra, 1992.

RUSSELL, Robert John – *Cosmology, physical aspects*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 171-177.

SAHAGÚN LUCAS, Juan de (dir.) – *Nuevas Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Ed. Suígueme, 1994.

SAHAGÚN LUCAS, Juan de – *La idea del hombre en P. Laín Entralgo*. In SAHAGÚN LUCAS, Juan de (dir.) – *Nuevas Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Ed. Suígueme, 1994, pp. 17-41.

SCHÄFER, Lothar – *Em busca da realidade divina, A Ciência como fonte de Inspiração*. Lisboa: Ed. Ésquilo, 2003.

STOEGER, William R. – *Field*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, p. 329.

– – *Field Theories*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 329-333.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre – *Hino ao Universo*. Ed. Paulus, 1994.

TRUSTED, Jennifer L. – *Space and Time*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 820-825.

WARD, Keith – *Creatio ex nihilo*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd ed. Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, p. 184.

WILSON, Edward O. – *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Ed. Knopf, 1998. Apud BARBOUR, Ian – *Science and Religion, Models and Relations*. In *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. 2nd Princeton: Ed. MacMillan Reference USA, 2003, pp. 746-748.

YELA GRANIZO, Mariano – “Yo y mi cuerpo”. *Arbor*. 580 (1994) 31-49.

ZUBIRI, Xavier – *Sobre el hombre*. Madrid: Ed.: Alianza Editorial, 1986.

ZULUAGA, Conrado Giraldo – “El dualismo subyacente en el hilemorfismo. Una crítica de Pedro Laín Entralgo”. *Revista Escritos*. 39 (2009) 446-493.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ALBARRACÍN TEULÓN, Agustín – “La Historia como sistema. Las grandes mentalidades en la obra historiográfica de Pedro Laín”. *Arbor*. 562-563 (1992) 215-226.

ARANGUREN, Javier; BOROBIA, Juan Jesús; LLUCH, Miguel (ed.s) – *Fe y Razón* (I Simposio Internacional, Fe Cristiana y Cultura Contemporánea). Pamplona: Ed. EUNSA, 1999.

AVELAR, Teresa – *A Evolução Culminou no Homem? Progresso, Contigências, Catástrofes e Extraterrestres*. Lisboa: Ed. Bertrand Editora, 2010.

BRITO, A. J. – *Meyerson (Émile)*. In *Logos* (Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia). Lisboa/São Paulo: Ed. Editorial Verbo, 1989, vol. 3, pp. 855-860.

BUNGUE, Mario – “La filosofía es pertinente a la investigación científica del problema mente-cerebro”. *Arbor*. 580 (1994) 51-70.

COLLINGWOOD, R. G. – *Ciência e Filosofia, A ideia de natureza*. 5ª ed. Lisboa: Ed. Editorial Presença, 1986.

CONIL, Sanches – “Una metafísica estructural de la evolución”. *Revista de Filosofia*. 4 (1990) 265-276.

DÜRR, Hans-Peter, [et al.] – *Enigmas de Deus, da Matéria e do Homem*. Lisboa: Ed. Editorial Notícias, 2001.

GRACIA, Diego – *Las afinidades electivas: Zubiri y Laín*. In GRACIA, Diego (dir.) – *La empresa de vivir, Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona: Ed. Galáxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2003, pp. 107-126.

GRANGER, Gilles-Gaston – *A Razão*. Lisboa: Ed. Edições 70, 1955.

HABERMAS, Jürgen – *Técnica e Ciência como «Ideologia»*. Lisboa: Ed. Edições 70, 1968.

HARRÉ, Rom – *As Filosofias da Ciência*. Lisboa: Ed. Edições 70, 1984.

HEINEMANN, F. (ed.) – *A Filosofia no Século XX*. 6ª ed. Lisboa: Ed. Fundação Kalouste Gulbenkian, 2008.

JEANNEROD, Marc – *O Cérebro Íntimo*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 2002.

LAÍN ENTRALGO, Pedro – “Sobre el apoyo del hombre en la historia”. *Revista de Estudios Políticos*. 17-18 (1944) 45-74.

- – *Cajal y el problema del saber*. Madrid: Ed. Estades Artes Gráficas-Evarito, 1951.
- – “El comentario de un texto científico”. *Revista de Educación*. 27-28 (1955). Separata, 1955, p. 7-22.
- – *Ciencia y vida*. Madrid: Ed. Seminarios y Ediciones, S. A., 1970.
- – “Creencia, esperanza y amor”. *Cuenta y Razón*. 11 (1983) 29-42.
- – “Humanización de la técnica”. *Revista de Occidente*. 84 (1988) 120-135.
- – “Sobre la persona”. *Arbor*. 613 (1997) 9-24.
- LANLANDE, André – *Vocabulário - técnico e crítico - da Filosofia*. Porto: Ed. RÉ-S-Editora, Lda., [s.d.], vol. I-II.
- LÁZARO SANCHES, José – *Pedro Laín Entralgo: de la Psiquiatría a la Filosofía de la mente*. In GRACIA GUILLÉN, Diego (ed.) – *Ciencia y Vida, Homenaje a Pedro Laín Entralgo*. Bilbao: Ed. Fundación BBVA, 2003, p. 151-182.
- LEIBNIZ – *Discurso da Metafísica. Princípios da Natureza e da Graça. Monadologia*. Madrid: Ed. Prisa Innova, SL, 2008.
- LOGOS, *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Dirs. Roque Cabral; Francisco da Gama Caeiro *et alius*. Lisboa/S. Paulo: Ed Verbo, 1991, vol. 1-5.
- MADER, Sylvia S. – *Inquiry into Life*. 7th ed. Dubuque: Ed. Ed. Wm. C. Brown Publisheres, 1994.
- MOLES, Abraham A. – *A criação científica*. 3^a ed. São Paulo: Ed. Editora Perspectiva, S.A., 1998.
- MONTIEL, Luis – “Tiempo e historia en la obra de Pedro Laín”. *Arbor*. 562-563 (1992) 235-244.
- MORA TERUEL, Francisco – “Neurociencia y humanismo en Laín Entralgo. Algunas notas y reflexiones”. *Arbor*. 572 (1993) 101-111.
- MORA, Teruel – “¿Pueden las neurociencias explicar los procesos mentales?” *Arbor*. 580 (1994) 143-172.
- MORIN, Edgar – *O Paradigma Perdido: A Natureza Humana*. 2^a ed. Mem Martins: Ed. Pulicações Europa-América, 1973.

-- *Ciência com Consciência*. Mem Martins: Ed. Pulicações Europa-América, 1982.

MORIN, Edgar; CASSÉ, Michel – *Filhos do Céu, Entre o Vazio, Luz e Matéria*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 2003.

MORUJÃO, Alexandre Fradique – *Mach (Ernest)*. In *Logos* (Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia). Lisboa/São Paulo: Ed. Editorial Verbo, 1989, vol. 1, pp. 568-570.

MORUJÃO, Alexandre Fradique – *Boutroux (Émile)*. In *Logos* (Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia). Lisboa/São Paulo: Ed. Editorial Verbo, 1989, vol. 1, pp. 742-744.

MURILLO, José Ignacio – *¿Son realmente autónomas las ciencias?*. In *Fe y Razón*, (I Simposio Internacional Fe Cristiana Y Cultura Contemporánea). Pamplona: Ed. EUNSA, 1999, pp. 473-480.

OLIVÉ, León – *Racionalidad epistémica*. Madrid: Ed. Editorial Trotta, S. A., 1995.

ORTIZ-OSÉS, Andrés – *Antropologia Hermenêutica*. Lisboa: Ed. Escher, 1989.

OTERO CARVAJAL, Luis Enrique – “Einstein y la revolución científica del siglo XX”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*. 27 (2005)135-177.

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo (ed.) – *Omnes Enim Creaturae Effantur Deum: Miscelánea Prof. Dr. Dionisio Castillo Caballero*. Salamanca: Ed. Ediciones Naturaleza y Gracia, 2007.

PÉREZ DE LABORDA, Alfonso (ed.) – *Sobre el alma*. Madrid: Ed. Publicaciones de la Facultad de teología "San Dámaso", 2004.

PIÑAS MESA, Antonio – *Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Ed. Fundación Emmanuel Mounier, 2007.

REDONDO MARTINEZ, Cesar – “Presupuestos, límites y alcance de la antropología dinamicista de Pedro Laín Entralgo”. *Revista Española de Teología*. 4 (2003) 499-536.

-- *El problema consciencia-cerebro según Pedro Laín Entralgo. Valoración epistemológica y teológica*. In PÉREZ DE LABORDA, Alfonso (ed.) – *Sobre el alma*. Madrid: Ed. Publicaciones de la Facultad de teología "San Dámaso", 2004, 163-212.

RODRIGUES, J. Resina – *Duhem (Pierre)*. In *Logos* (Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia). Lisboa/São Paulo: Ed. Editorial Verbo, 1989, vol. 4, pp. 327-328.

ROSÓN, Luis – *El hombre, ser abierto al otro y religado a Dios, en Pedro Laín Entralgo*. In PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo (ed.) – *Omnes Enim Creaturae Effantur Deum*:

Miscelánea Prof. Dr. Dionisio Castillo Caballero. Salamanca: Ed. Ediciones Naturaleza y Gracia, 2007, pp. 355-373.

ROUTLEDGE, History of Philosophy. Ed.s PARKINSON, G.H.R.; SHANKER, S.G. London and New York: Ed. Taylor & Francis Group e-Library, 2005, vol. 1-13.

SABUGO ABRIL, Amancio – “Para una antropología de la otredad”. *Cuadernos Hispanoamericanos*. 446-47 (1977) 139-155.

SAGAN, Carl – *O Cérebro de Broca, A aventura da ciência*. Lisboa: Ed. Gradiva, 1987.

– – *Cosmos*. 6ª ed. Lisboa: Ed. Gradiva, 2003.

SAVATER, Fernando – *A vida Eterna*. Lisboa: Ed. Publicações Dom Quixote, 2007.

SEARL, John – *Mente, Cérebro e Ciência*. Lisboa: Ed. Edições 70, 1984.

SOLER PUIGORIOL, Pedro – *El Hombre ser indigente, El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Ed. Ediciones Guadarrama, 1966.

TALLIS, Raymond – *The Kingdom of Infinite Space, A Fantastical Journey Around Your Head*. London: Ed. Atlantic Books, 2008.

VIGNAUX, Georges – *As Ciências Cognitivas*. Lisboa: Ed. 1991.

WHITE, Roger – *The Anthropic Principle*. In *Encyclopedia of Philosophy*. 2nd Ed. Detroit: Ed. MacMillan Reference USA, 2006, vol. I, p. 219-222.